La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL — ABRIL - SEPTIEMBRE 1957 — Núms. 262-263

La doctrina eucarística de los Sinópticos (*)

El tema que me fué asignado es: «La doctrina eucarística de los Sinópticos».

Para su estudio considero los textos evangélicos como se hallan en el Texto Sagrado. Prescindo, por tanto, de las diversas hipótesis y teorías protestantes y racionalistas, nacidas siempre con manifiestos prejuicios de tipo distinto, pero todas ellas coaccionadas por un manifiesto prejuicio, que les hace, apriorísticamente, desenfocar el problema, no sólo desde el punto de vista católico, sino desde un punto de vista estrictamente científico. Es, pues, la doctrina eucarística la que se va a investigar tal como está en los textos.

Y el enfoque que le voy a dar al trabajo es doble: a) Primero analizar y situar lo más precisamente que sea posible los diversos elementos y expresiones que aparecen en las narraciones sinópticas de la institución; b) y luego proceder a investigar el valor eucarístico que contienen, en el triple aspecto de presencia real, valor sacrificial eucarístico y valor sacramental de la Eucaristía.

Los textos sinópticos de la institución eucarísticos aparecen en dos grupos perfectamente acusados: Mateo-Marcos, y Lucas.

(*) Ponencia tenida en el IV Congreso Eucarístico Nacional de Granada.

El grupo Mateo-Marcos es de un paralelismo muy próximo. Y fuera de dos diferencias de cierta importancia el resto es de una coincidencia lingüística muy semejante. En el análisis de estas fórmulas se anotarán las diferencias indicadas.

Lucas, en cambio, forma grupo manifiestamente aparte. No es que la doctrina no sea sustancialmente idéntica a la de Mateo-Marcos, sino que mientas estas diferencias de Mateo-Marcos sólo acusan entre sí unas pequeñas divergencias, la narración de Lucas, por el contrario, no sólo aparece diferenciada de este grupo, sino que se acusa literariamente en una proximidad manifiesta con Pablo en su narración eucarística de la I Epístola a los Corintios. Ni es esto, en el fondo, otra cosa que un caso particular del célebre problema de la Cuestión Sinóptica.

Teniendo en cuenta todos los elementos que entran en estas narraciones sinópticas de la institución eucarística, vamos a valorarlos en el doble aspecto antes indicado.

I) VALORACION EXEGETICA DE LOS DIVERSOS ELEMENTOS QUE INTERVIENEN EN LAS NARRACIONES SINOPTICAS DE LA INSTITUCION EUCARISTICA

Los diversos elementos que intervienen en estas narraciones son los siguientes:

"Mientras comían..."

La primera divergencia de importancia se encuentra entre la situación cronológica que dan a la institución eucarística Mt-Mc. y Lc.

Mt-Mc. dicen que la institución se realiza «mientras comían». Lc., en cambio, no sitúa, al menos, con palabras expresas, el momento de la consagración del pan, pero al hablar de la consagración del cáliz, dice: «Y de la misma manera el cáliz, *después de haber cenado*" (*metà tò deipnésai*).

Esto plantea el problema de su situación histórica. Mt-Mc. sólo lo sitúan durante la Cena del Señor, sin precisar más. Pero Luc. pone la consagración del cáliz «*después* de haber cenado».

Son dos las cuestiones que hay que considerar: una cómo se compagina Mt-Mc. con Luc., y otra, íntimamente ligada con ésta: si la expresión de Lc. exige un amplio intervalo de tiempo entre las dos consagraciones.

El primer punto no es difícil abordarlo. Está ello en función del rito de la cena pascual. En la perspectiva literaria de los tres sinópticos no cabe duda que Cristo instituye la Eucaristía durante el banquete pascual. Abiertamente dirán los tres que esta cena se realiza «el primer día de los ácimos (Mt. 26, 17; Mc. 14, 12). Lucas dirá aún: «Llegó, pues, el día de los ácimos en que habían de sacrificar la Pascua» (Lc. 22, 7). «Y vinieron a la ciudad y hallaron como les dijo, y prepararon la Pascua» (Mc. 14, 16). Y en esa perspectiva se narra la institución eucarística.

Las objeciones en contra las resume o sugiere así, casi un poco impresionado, P. Batiffol: «Si la Eucaristía ha sido un banquete pascual, se deberá suponer que tal como es presentada en los Sinópticos, está despojada de todo lo que haría propiamente de ella un banquete pascual; está ausente el cordero pascual, el «haroseth» y las hierbas amargas suprimidas. Los Sinópticos (como también San Pablo) hablan de pan, y no de ácimos, no admitiendo el banquete pascual más que ácimos, pan sin levadura. La Eucaristía de Jesús no tiene más que una copa, cuando en el banquete pascual (1) cada uno tenía la suya» (2).

La objeción no tiene una especial fuerza. A los Evangelistas, lo mismo que a San Pablo, no podía interesarles narrar un ritual, en parte bien sabido, pero que estaba ya definitivamente suprimido. Debiendo, conforme al mandato del Señor, *repetir* sólo lo que interesaba—la acción eucarística—, interesaba no relatar el esquema pascual suprimido, y que, mezclado con la orden eucarística, se prestaba a confusiones. Y por eso interesaba destacar sólo y narrar el acto nuevo—Eucaristía—, que era lo que sólo tenían que repetir y conmemorar.

---

(1) Cf. H. Strack: *Pesachim, der Misnatraktat Passafest* (1911), pg. 11.
(2) Cf. P. Batiffol: *L'Eucharistie* (1913) pág. 139-140.

En cuanto al no hablarse del pan ácimo, sino sólo de pan, lo mismo que a la orden de beber todos de su mismo cáliz, son puntos que se abordarán en el lugar correspondiente del estudio exegético de estas narraciones sinópticas. Por otra parte, Plummer ha hecho ver cómo en la Mishna se considera y legitima la posibilidad de una Pascua, en la que debido al exceso de peregrinos no se pueden encontrar corderos, y en cuyo caso lo esencial del rito se pone en el solo pan ácimo (3). Y Klein ha hecho ver que en los banquetes sabáticos, en el «qiddush», no había más que la bendición del vino (4). Este no era un banquete ordinario.

Interesa menos saber si Cristo «adelantó» el día de la celebración de esta Cena, como pretenden algunos, en función de dificultades de fondo que se ven en los evangelios sobre esto, pues lo que se ve es que Cristo celebra la Cena Pascual, y en ella instituye la Eucaristía (5).

Por otra parte, si Mt-Mc. sólo dicen que la institución eucarística se realizó indeterminadamente «mientras comían», Lucas dirá que se realizó «después de cenar».

El término «*deipnon*» significa normalmente «la refección principal entre el medio día y la noche y, especialmente, la tomada al oscurecer» (6).

El esquema de la última Cena según los datos de la Mishna es el siguiente:

1) Lavatorio de manos.

2) Se prepara el primer cáliz. En él se mezcla agua con el vino en la siguiente proporción: una parte de vino y dos de agua; y si el vino es muy fuerte se ponen una parte de vino y tres de agua.

3) Sigue una doble bendición del vino y de la fiesta. Según la escuela de Hillel, primero es la bendición del vino y luego la de la fiesta; la escuela del Schammai invierte este orden. Las fórmulas eran:

(3) Cf. PLUMMER: *Luke*, pág. 495.
(4) Cf. M. KLEIN, en *Zeitscrift für die. neut. Wissenschft* (1904) página 134.
(5) Cf. SIMON-DORADO: *Praelectiones Biblicae N. T.* (1947), páginas 878-883; LEAL: *Sobre la nueva fecha de la Cena del Señor*, en «Estudios Eclesiásticos» (1957), págs. 173-188.
(6) Cf. ZORELL: *Lexicon graecum N. T.* (1931) h. v.

«Bendito seas tú, Señor Dios nuestro, Rey del mundo, que produces el fruto de la vid».

«Bendito eres tú, Señor Dios nuestro, Rey del mundo, que diste a tu pueblo de Israel esta fiesta de los ácimos para que se alegrase y para recuerdo. Bendito seas tú, oh Señor».

4) Se bebe, a continuación, el primer cáliz.

5) Se traen a la mesa los alimentos pascuales: «haroseth», hierbas amargas, panes ácimos y el cordero asado.

6) El Paterfamilias, lavadas las manos, toma una porción de las hierbas amargas, las moja en el «haroseth», recita una oración por los frutos de la tierra, y come él e invita a los demás a comer.

7) Se prepara el segundo cáliz: se mezcla el agua y el vino y se lo bendice.

8) Uno de los niños asistentes o el más joven de los convidados pregunta por el sentido de esta fiesta y cena.

9) El Paterfamilias hace la «haggada» o exposición de este simbolismo, y que debía de abarcar el sentido de la Pascua (el ángel que pasó en Egipto perdonando a los israelitas), y el de los ácimos y hierbas amargas.

10) Se canta la primera parte del Hallel, es decir, los salmos 113-114 en acción de gracias por la liberación de Egipto.

11) Se bebe el segundo cáliz.

12) Todos, conforme al rito ordinario, se lavan las manos, y el Paterfamilias rompe los panes ácimos y los da a los presentes. Toman todos estos panes ácimos y hierbas amargas y, mojándolos en el «haroseth», los comen.

13) A continuación se celebra la cena propiamente dicha. Primero se comían los manjares festivos y después el cordero pascual.

14) Terminada esta comida, se llena y prepara el tercer cáliz, llamado «Cáliz de bendición», por la larga acción de gracias que se hacía por la cena.

15) Se bebe el tercer cáliz.

16) Se prepara el cuarto cáliz y se canta la segunda parte del Hallel, o sea los salmos 115-118.

17) Canto del salmo 23 o del 136 (heb.)

18) Se bebe el cuarto cáliz (7).

Aunque este ritual que se recoge en la Mishna sufrió amplificaciones en época posterior a Jesucristo, sus líneas fundamentales debieron de estar ya en vigor en tiempo de Cristo, y, por eso, es probable que éste sea fundamentalmente el esquema en el que se desenvolvió la última Cena del Señor.

Situada en este marco la aparente divergencia de la narración sinóptica en los grupos Mt-Mc. y Lc., la explicación es clara. Mientras Mt-Mc. sólo dicen que la acción eucarística tuvo lugar «mientras comían», es decir, indeterminadamente durante la cena Pascual, que estrictamente, se terminaba después de comer el cordero pascual, Pablo precisa que la institución eucarística fué después de esto, o incluso después también de bendecir o de beber el tercer cáliz (números 13 al 15 del esquema indicado). Tanto que algunos han querido ver en la expresión paulina «El cáliz de bendición» eucarístico de la I Epístola a los Corintios (10, 16) que fuese una alusión a que la institución eucarística se hubiese realizado en el momento en que en el esquema se indica la bendición y toma de este tercer cáliz, llamado precisamente «Cáliz de bendición».

Más dificultad presenta el que Lc. diga solamente de la consagración del cáliz que fué «*después* de cenar», con lo que parecería concluirse que la consagración del pan tuvo lugar antes de esta cena, y que entre ambas consagraciones hubo un espacio de tiempo no solamente más o menos amplio, sino que una vez consagrado el pan, se «comió», y *después*, ya con el pan consagrado consumido e intercalado un espacio de tiempo, se hizo la consagración y sunción del cáliz.

Es esta posición estricta la que exegéticamente defienden algunos autores. Así J. M. Hanssens, S. J., en sus *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, (8) y en la que remite a otros estudios suyos (cf. pág. 410) sobre la solución que podría darse a ciertas dificultades teológicas. También W. Goosens, en *Les origines de l'Eucharistie* (9) y J. Sickenberger: *Die Briefe des hl. Paulus an die Korinther und Römer* (10). Y recientemente

(7) Cf. MISHNA, tratado *Pesachim*, y parte del tratado *Chagigah*; Cf. STRACK-BILLERBECK: *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrash*, IV, 1, 41-76).
(8) (1930) II, pág. 407-418.
(9) (1931) pág. 151.
(10) (1932) pág. 75-79.

aun J. A. Jugmann, S. J., en su *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe,* dice: «A favor de esta interpretación está, además del sentido natural de las palabras, la circunstancia de que de este modo la actuación de Cristo al instituir la Eucaristía encaja mejor en el rito de la cena pascual tal como la conocemos hoy». Y cita para probar esto a H. L. Strack-P.Billerbeck en su *Komentar zum Nueuen Testament aus Talmud und Midrash* IV, pág. 41-76. Y en concreto H. L. Strack, en su *Pesachim. Der Mischnahtraktat «Paschafest» mit Berückschtigung des N. T. und der jetzigen Paschafeir der Juden nach Hs. und alten Drucken, herausgeben, übersetzt und erläutert* (11).

Sin embargo, si esta posición teológicamente es muy discutible, exegéticamente, la forma en que San Pablo describe la consagración del cáliz no exige necesariamente que haya habido entre ambas consagraciones este intervalo de *antes* y *después* de haber sido comido el cordero pascual (12). Las dos consagraciones se sitúan al final de la cena.

Si la «analogía fidei» ha de entrar también en juego, lo cierto es que la formulación de San Lucas, de suyo, no exige dos momentos distintos de la Cena para la consagración del pan y del vino. En efecto, si el «similiter» afecta al modo del rito del cáliz, igual al del pan, dentro de la naturaleza de las cosas, la indicación «después de haber cenado» no exige por necesidad el contraponer la consagración del pan y del vino antes y después de la manducación del Cordero. En el peor de los casos es una frase ambigua, de tal manera que si para unos será éste «el sentido natural de las palabras» (13), esta misma expresión pudiera ser una indicación que precisase cómo la consagración del cáliz tuvo lugar después de la cena, *lo mismo que lo fué la consagración del pan* (*similiter*), en *contraposición* al primer cáliz que Cristo bendijo en dicha Cena (Lc. 22, 17, 18) y que tanto dió luego que hacer a la tradición manuscrita.

Creemos que el texto de Lucas no exige por necesidad suponer esta separación de consagraciones, y que es, sobre todo, la

(11) Cf. edición B. A. C. (1953) pág. 28-29.
(12) Cf. W. BERNING: *Die Einsetzung del hl. Eucharistie in ihrer ursprünglichen Formnach den Berichten des N. T., kritisch untersucht* (1901) pág. 243, ss.
(13) Jugmann, l. c.

«analogía fidei» la que ha de precisar el valor exegético de este punto.

"Tomó pan..."

En el rito de la cena pascual el Paterfamilias tomaba, como se indicó antes en el esquema del rito según la Mishna, uno de los panes para distribuirlo. Jesucristo se amolda para la institución eucarística a este rito. «Tomó (en sus manos) pan».

El término que pone el texto griego por pan, *ártos*, indica normalmente el pan ordinario, pan fermentado (14). Para indicar el pan pascual se añade el calificativo de «ácimo» o se lo emplea sin más en plural: «ácimos» (cf. Iud. 6, 20; Sx. 29, 2; Lev. 2, 4; Num. 6, 19; Mt. 26, 27 y par.) (15).

Celebrándose la institución eucarística en la Cena pascual, estos panes eran «ácimos».

El ponerse aquí el término indeterminado es debido seguramente al uso litúrgico. La Iglesia primitiva, al menos fuera de Palestina, usaba, a la hora de composición de los Sinópticos, pan fermentado. Es cuestión que fué considerada como accidental desde un principio.

"Lo bendijo..."

En la Cena pascual había abundantes bendiciones. Probablemente había también una bendición sobre el pan ácimo pascual. De hecho los rabinos exigían la bendición del pan en las comidas, tanto ordinarias como los de «qiddush» y «chabourah» (16). Jesucristo se amolda al uso ambiental, aunque naturalmente cambiando el contenido de la fórmula. Esta estaba en relación íntima con el acto trascendentalísimo que realizaba.

Pero esta bendición es, filológicamente, expresada con términos distintos por los dos grupos de evangelistas sinópticos. Así ponen:

Mateo-Marcos dicen que lo «bendijo (*euloguéo*).

Lucas, en cambio, dice que Cristo «dió gracias» (*eujaristéo*).

---

(14) Cf. ZORELL: *Lexicon graecum N. T.* (1931) h. v.
(15) Cf. *Dict. Theol. Cath.*, tom. I, artc. *Azimes*, col. 2654-2662.
(16) Cf. BONSIRVEN: *Textes rabbiniques des deux premieres siécles chretiénnes...* (1955), n. 452.

Etimológicamente expresan cosas distintas. Hasta podría ser que Cristo hubiese realizado las dos cosas y que los dos grupos de evangelistas relatasen una u otra. También podría ser hipotéticamente que la «bendición» de Cristo, la «bereka», se realizase en forma de «acción de gracias».

Sin embargo, el problema puede ser situado más precisamente teniendo en cuenta otros pasajes de los mismos evangelistas.

1.ª multiplicación de los panes.	Juan pone (6, 11) «dió gracias». Mateo: (14, 19) «bendijo». Marcos: (6, 41) «bendijo». Lucas: (9, 16) «bendijo».
2.ª multiplicación	Mateo (15, 36) pone: «dando gracias». Marcos (8, 6) pone: «dando gracias».

Esta permutación de términos en acciones equivalentes hace ver que estas expresiones son, más que matices de acciones distintas, expresión sinónima de una misma realidad.

Y esto se confirma porque Mateo, en la fórmula de consagración del pan, pone «bendijo» (*eulogúesas*), y para la del cáliz, en cambio, la transcribe por la de «dar gracias» (*eujaristésas*).

Lucas, en cambio, para la consagración del pan dice que «dió gracias» (*eujaristésas*), y para la del cáliz no pone ninguna, pero dice que el rito se desenvolvió en forma paralela: «similiter». Luego, «dió gracias».

Otro punto relativo a estas fórmulas es el que estos términos sinónimos, este «bendecir» no tiene aquí el valor preciso de «santificar». En el libro I de Samuel (9,13) se encuentra el verbo *eulogueîn* con el significado de consagrar víctimas, sacrificar. Así se dice que será Samuel el que «*bendecirá* el sacrificio» (*eulogguei ten thysían*), donde «*bendecir*» tiene manifiestamente el sentido de sacrificar.

Pero aquí no es término que expresa por sí mismo el sacrificio de consagración, como pretendía K. Goetz, pues ambos términos «euloguéo» y «eujaristéo», designan simplemente la acción de gracias o bendición hecha por Cristo, y corresponden,

como lo prueba G. Dalman, al verbo arameo «barak» (17). Ni el mismo vocabulario greco-helenístico permite sobrepasar este sentido.

La fórmula de la consagración no es esta fórmula de bendición o acción de gracias. Sería demasiado sutil y extrambiental suponerlo. Respondiendo estos verbos al «barak» aramaico, se ve ya que no es sinónimo de *consagración*. Y, gramaticalmente, la fórmula de consagración está separada por «después de bendecirlo» (ao. part.) y «partirlo» y se lo «dió», «diciendo». Y a continuación se inserta la fórmula consecratoria. La *bendición* se había ya terminado (part. ao.) y luego viene la fórmula consecratoria que se introduce con la fórmula «dijo» (Mt. Mc.) o «diciendo» (Luc.).

Si Cristo se amoldó al uso de bendiciones en los banquetes rituales; y si cada bendición estaba en función de la materia respectiva, se ve ya que esta bendición o acción de gracias de Cristo tuvo que ser nueva, insólita, como proporcionada al acto trascendental eucarístico que realizaba.

"Lo partió... y lo dió".

En la Cena pascual el Paterfamilias tomaba uno de los panes «matzoth» y lo partía para distribuirlo. Era necesidad ritual. Vino también a significar entre los judíos este rito el lazo de fraternidad que unía a los comensales (18). Es un detalle literario que no falta en ninguno de los relatos eucarísticos de la institución.

Sin embargo, esta «fracción del pan»—el hecho de «romperlo»—no tenía un valor sacrificial. Dalman ha hecho ver que esta forma «partir» (*kláo*) corresponde al verbo hebreo «batsa'a», romper, y al equivalente aramaico «qats'a». Si se aproximase al verbo hebreo «farasch», y para lo cual sólo tiene en apoyo a Jer. 16, 7, en la versión de los *LXX*, no se seguiría que tuviese el sentido de un valor sacrificial, pues no es ni seguro que en Jeremías se refiera a un sacrificio por los muertos.

Para Jülicher la fracción sería como una imagen de su cuerpo inmolado y la comunión sería una participación en el cuerpo

(17) *Dictionn. Bibl. Suppl.* t. II, col. 1175.
(18) Cf. PIROT: *Evang. s. St. Marc.* (1946) pág. 573.

inmolado de Cristo (19). Después de lo dicho el intento de Cristo no era éste. Además, si así fuese, su paralela distribución de la sangre ¿también sería imagen de su inmolación? Manifiestamente no. Y el segundo miembro—el rito de la segunda fórmula—interpreta «paralelísticamente» el primero.

Sin embargo, no deja de extrañar el que la «fractio panis» pase en la primitiva Iglesia como término técnico de la Eucaristía. ¿Por qué aquel rito ordinario y de necesidad usual en las comidas colectivas, cobra una significación tan específica y tan importante? ¿No habrá podido surgir esto de haberse visto, posteriormente, en la «fractio panis» una evocación, una imagen sugestiva, de la muerte de Cristo? No que aquella acción hubiese tenido un intento sacrificial por parte de Cristo, sino que a la luz posterior de la fe viniese a ser un *símbolo* de lo que era aquel sacrificio de Cristo. Sino acaso habría que ponerlo en función del sentido de fraternidad que tenía este rito en los banquetes judíos, aunque más que el partirlo, el simbolismo estaba en la distribución, y, sobre todo, en la participación de todos en ese único pan (cf. I Cor. 10, 17), aunque elevado aquí al orden de la caridad, en función del discurso de Cristo en la última Cena, sobre la necesidad de la «unidad» (In. 17, 6).

"Esto es mi cuerpo".

Dos sinópticos destacan que después de la acción de gracias y bendición del pan, Cristo dió orden de que tomasen y comiesen aquel pan que les daba.

«Al darlo a los discípulos, dijo...» (Mt.)
«Lo partió y lo dió, diciendo...» (Mc.)
«Dió gracias, y dijo...» (Luc.)

Y la orden es recogida así:

«Tomad y comed» (Mt.)
«Tomad» (Mc.)

Esta orden tenía una triple finalidad:

(19) Cf. *Zur Geschichte der Abendmalhlfeider in der ältesten Kirche*, en «Theologische Studien» (1892).

a) Captar la atención a lo que iba a realizarse ; b) enseñarles lo que había que hacer con aquel rito nuevo ; c) condición para atreverse a recibir el cuerpo sacramental del Señor.

La fórmula «Esto es mi cuerpo» consta de tres elementos.

1) «*Esto*» (*touto*).

Son muchas las discusiones entabladas sobre el sentido preciso de «esto». Es forma neutra. Pero ¿está en neutro absolutamente? ¿O lo está sólo por ser un caso de «atracción» por el sustantivo al que afecta?

Sabido es que cuando el sujeto de una oración es un pronombre demostrativo, interrogativo o relativo, y el atributo es un sustantivo, el pronombre en este caso toma el género y número del sustantivo. Es el fenómeno sintáctico de «atracción». Buen ejemplo se ve en Mt. 22, 38.

Gramaticalmente podría ser las dos cosas. Su sentido podría ser doble.

Se podría traducir por :

«*Esto* (forma indeterminada de lo que se tiene en la mano) es mi cuerpo». Las versiones siriacas traducen por «Honau pagri». Esto, mi cuerpo».

O también por :

«*Este* (que al término de la consagración está en las manos) es mi cuerpo». Así precisamente lo traduce la Vulgata. Pues dice : «Hic est enim sanguis meus» (Mt. 26, 28 ; Mc. 14, 24). Si el pronombre tuviese un valor neutro absoluto la Vulgata para traducirlo bien debería haber traducido por «*Hoc est enim sanguis meus*».

Ni hay en ello inconveniente alguno por razón de usarse el pronombre demostrativo de una cosa que, cuando se usa, la otra cosa no existe. Pues de sobra es sabido, por ser normalmente usado, que el uso de un pronombre demostrativo para expresar una cosa que tiene su «fieri», el pronombre expresa el *resultado* de la misma cosa. Y esto mismo es lo que se hace en el uso corriente y popular de hablar, que sólo se fija en el resultado final de lo que la frase indica.

Gramaticalmente no es fácil solucionarlo, ya que ambas formas son posibles. Teológicamente se valora el sujeto como un pronombre neutro absoluto (cf. III, q. 78, a. 2).

Sobre el valor de este pronombre, escribe Knabenbauer :

«La sentencia más ordinaria es la que sostiene que el *hoc* es un pronombre sustantivado, con el cual se designe de modo indeterminado y vago la sustancia contenida en la especie de pan ; de manera que el sentido sea : «*Esto* que se oculta bajo las especies o accidentes de pan es mi cuerpo». Es decir, con este vocablo indeterminado, en general, se sobreentiende una sustancia individual que está bajo aquellos accidentes y que no se especifica como sustancia de pan o de cuerpo de Cristo. Con dicho vocablo se designa formalmente y en primer término *algo común* (según razón y denominación) a la sustancia de pan y al cuerpo de Cristo, en cuanto contenido bajo estos accidentes» (20).

Esta explicación de Knabenbauer parece demasiado sutil y rebuscada. La razón antes alegada es la que parece más lógica : el valor usual y corriente que expresa el *resultado,* como formulación además, por medio de un pronombre demostrativo, de cosas que tienen su «fieri», por lo que con él se expresa el término o realización de las mismas.

Pero la forma «esto» no significa ni es una de las tres objeciones contrarias, que se exponen a continuación :

a) *No significa «aquí».* La forma «*touto*» no es un adverbio local que signifique «aquí». La posible confusión sólo podría ser, hipotética más que real, en latín, donde, al hablar de la sangre, se lee : «*Hic* est enim sanguis meus». Pero el «hic» no puede ser aquí un adverbio local. Pues, aparte que para expresar el adverbio local el griego tiene otra forma, aquí el mismo «hic» latino no es más que la traducción de un *pronombre* griego.

b) *No significa el «pan».* Los luteranos pretenden que este pronombre es el equivalente a «este *pan*». Por eso, dicen, que en la Eucaristía está el *pan* y el cuerpo de Cristo, pues también dijo según ellos : «Este (pan) es mi cuerpo» (21). Es la vía a las doctrinas de tipo «coexistencia» o «impanación». En cambio,

(20) Cf. KNABENBAUER, S. J. : *Cursus Script. Sac. Evangelium sec. Matthaeum* (1922) pág. 439.
(21) Cf. MALDONADO : *Comentarios a S. Mateo,* ver. esp. B. A. C. (1950) pág. 922.

son más lógicos, dentro de su error, los calvinistas, pues interpretando el pronombre, del pan, dicen: que como el *pan* no puede ser el cuerpo de Cristo, allí sólo hay pan, y el cuerpo de Cristo sólo tiene un valor metafórico (22).

Sin embargo, no podría probarse el error de esta posición calvinista basándose en que el pronombre griego es neutro, lo que supone, en su traducción, un pronombre igualmente neutro, pues en aramaico «pan» y «vino», que sería, según ellos, lo que significaría la expresión «*éste*» (pan) y «*éste*» (vino) son: pan (*lehem*) de género común, y vino en su forma aramaica, lo mismo puede ser masculino (*hamar*) que femenino (*hamarah*). Lo que no permitiría, por sólo vía filológica, determinar si el pronombre «hoc» responde a la traducción de un pronombre aramaico demostrativo sin concordar en género con el nombre que se supone representar (pan o vino), o si es, por el contrario, la traducción griega de un nombre aramaico, al que se supone representar, y que por ser de género femenino supondría un pronombre aramaico que es común en su forma para el femenino y para el neutro. En cuyo caso ya no se puede establecer el valor neutro independiente del pronombre en la versión griega .

Maldonado trata de destacar esta objeción diciendo que no se puede interpretar el pronombre «esto» del pan, sino que se refiere al Cuerpo de Cristo: «No es el pan el que se designa aquí, sino el Cuerpo de Cristo el que se llama pan. Se ve claramente en el texto de Juan: «El *pan* que yo os daré, texto del que dependen (en su explicación) los demás (cf. I Cor. 10, 16; 11, 26, 28; Hc. 2, 42). Al especificar que yo os daré, dice con sobrada elocuencia que no habla de un pan cualquiera, sino de su cuerpo, que por un modo maravilloso se llama pan. Contrapónese a sí mismo a Moisés, y su carne al maná. Contrapone también su carne, que nos iba a dar, a aquellos panes que acababa de distribuir entre cinco mil hombres, quedando aún doce espuertas de fragmentos. Los judíos le seguían para que les diera una y otra vez de aquellos panes, como el mismo Cristo lo notó (Jn. 16, 26): «Me buscáis no por los milagros, sino por-

(22) Cf. MALDONADO: *Comentarios a S. Mateo*. ver. esp. B. A. C. (1950) pág. 922-923.

que os saciasteis de pan» ; pues bien, a dichos panes opone él su carne» (23).

Sin embargo, parece que esta solución no sea exacta en el caso de las fórmulas eucarísticas. Pues si se quiere acentuar el valor del pronombre de tal manera que se vincule de alguna manera al pan, entonces hay que tener en cuenta dos cosas en esa misma formulación : el pan y el Cuerpo de Cristo. Es a lo que llevan diversas expresiones eucarísticas. Así leemos :

«*El pan que partimos*, ¿no és la participación del Cuerpo de Cristo?» (I Cor. 10, 16).

«Cada vez que comáis *este pan* y bebáis este cáliz...» (I Cor. 11, 26).

«Pruébese cada cual a sí mismo y así coma de *este pan*» (I Cor. 11, 28).

Estas expresiones, hablando San Pablo del pan que Cristo tomó, partió, y luego consagró, y del «pan que partimos» en las asambleas primitivas cristianas, hacen ver que en la expresión «el pan que *partimos*», lo mismo que «cada vez que comáis *este pan*»...», se refiere, de alguna manera, al pan (especies de pan) en cuanto contienen a Cristo, y no se refieren solamente al Cuerpo de Cristo. Incluso en la expresión del capítulo sexto de San Juan : «El *pan* que yo les daré, es mi carne...» (Jn. 6, 52), hablándose de la necesidad de comer su carne eucarística, probablemente esta expresión de «pan», en los labios de Cristo, se refiere, como en las fórmulas paulinas, a los accidentes del pan y a la sustancia del Cuerpo de Cristo.

A nosotros—salvo iudicio Ecclesiae—nos parece que no tiene especial importancia el matiz que se dé a este término : «*esto*». Pues incluso admitido que se pudiera tratar de un pronombre sustantivado, y que pudiese decirse de él : «*Este* (pan) es mi cuerpo», se salvaría perfectamente el sentido católico de la transustanciación, porque en estas fórmulas se habla en forma *usual* y según las «apariencias» ; por tanto, se diría : «Este pan es mi cuerpo», porque el pan, su sustancia, al final de la fórmula, sufrió la conversión de su sustancia en la sustancia del Cuerpo de Cristo. Pero de ello no se seguiría en buena lógica ambiental y con modos de hablar usuales según las «aparien-

(23) Cf. MALDONADO : *Comentarios a S. Mateo*, ver. esp. B. A. C. (1950) pág. 925.

cias», la conclusión calvinista, a saber: que «Este pan (siendo verdadero pan) es mi cuerpo (el Cuerpo de Cristo). Esta conclusión calvinista, valorada en función del ambiente bíblico, a parte de ser herética por enseñanza católica, es verdaderamente una posición anticientífica.

c) *No es «tautología»*.

Algunas posiciones acatólicas han querido probar que el pronombre «esto» no puede significar el Cuerpo de Cristo, porque sería una tautología. Su razonamiento es éste: «Este pronombre no puede significar el Cuerpo de Cristo, porque entonces no se evitaría una enorme tautología. Cristo diría: «Esto (mi Cuerpo) es mi Cuerpo».

Por otra parte no puede designar tampoco el pan, ni lo que los teólogos llaman las especies o apariencias de pan, porque ni lo uno ni lo otro son el Cuerpo de Cristo. De ahí, concluyen, que con la expresión «esto» se prueba que Cristo presenta una *figura* de su persona, y no la realidad de su persona (24).

Después de lo arriba dicho esta argumentación no tiene razón de ser. Solamente es interesante notar una observación muy oportuna de Maldonado: «No es cosa nueva, sino muy corriente; más aún, como dicen los teólogos, *necesaria*, que en toda proposición verdadera el sujeto y el atributo se refieran a lo ***mismo***. Y, sin embargo, no hay entre ellas tautología. «Así decimos vulgarmente: «Este es mi hermano». Aquí el pronombre *éste* se refiere a *mi hermano* y no a ninguna cosa, aunque lo significa de distinta manera que las dos palabras *mi hermano*; con ellas le *nombro*; con el pronombre *éste*, sin nombrarlo, le señalo» (25).

2) *La unión del sujeto y predicado por el verbo* «ser».

Que la unión del sujeto «esto» y predicado «mi cuerpo» se realice por el verbo «ser» es gramaticalmente un hecho y una necesidad. En el texto griego el verbo aparece explicitado. Pero en arameo, lo mismo que en las lenguas semíticas, el verbo ser puede no explicitarse, por sobreentenderse. Habiendo pronun-

(24) Cf. *Dictionn. Theol. Cath.*, tom. 5, col. 1035.
(25) Cf. MALDONADO: *Comentarios a S. Mateo*, ver. esp. B. A. C., (1950) pág. 925-926.

ciado Jesucristo la fórmula en arameo, gramaticalmente debió de sonar así: «Esto, mi Cuerpo». Dalman propone el siguiente substracto aramaico: «Den hu gufi» (26). La omisión que puede hacerse del verbo ser no sólo no resta claridad, sino que por la inmediata yuxtaposición de sujeto y atributo hasta se presta a acusar más fuertemente aún el realismo de su contenido.

Para los negadores del valor eucarístico de estas palabras de Cristo, el verbo ser que aquí se usa, lo mismo que el sobreentendido en arameo, no tiene valor de identificación, sino de simbolismo. El verbo ser tendría el valor de ser equivalente a significar. Pero esta es cuestión que se abordará después, al hablar de la valoración eucarística de estos pasajes sinópticos.

3) «*Mi cuerpo*».

Los tres Sinópticos y Pablo, al narrar la fórmula de la institución eucarística, ponen la palabra «cuerpo». En cambio, San Juan, al hablar de la promesa eucarística, usa siempre la expresión «carne» (Jn. 6, 51-56).

• Prueba esta uniformidad de esta palabra en los relatos de la institución eucarística la fijeza que tenía en la liturgia primitiva.

Si Juan usa la palabra «carne» en el discurso de Cristo de la promesa eucarística, en nada va contra esto. Pudo ser que allí se usase la expresión «carne» o «cuerpo». Si la primera, Juan sólo trasmite históricamente la expresión de Cristo. Si él a la hora de la composición del evangelio hubiese sustituído «carne» por el sinónimo de «cuerpo», pudiera explicarse esto para acusar aún más gráficamente la realidad eucarística contra los docetistas, a los que también se combate en su Evangelio. «Cuerpo» acusa preferentemente el aspecto de unidad y organización. En todo caso, la diferencia literaria de expresiones en nada quita la sinonimia sustancial del contenido.

Dalman propone por sustractum aramaico de la expresión «cuerpo», la forma «gufí» (27). Pero «gufí» podría traducirse indistintamente por «cuerpo» o por «persona». Es ésta una interpretación preferida por la exégesis protestante, por dar así una traducción que niega el valor realístico de la Eucaristía. Así

(26) Dalman: *Jesus-Jeschua*, pág. 122 ss.
(27) Cf. Dalman: *Jesus-Jeschua*, pág. 122 ss.

traducen varios grupos protestantes: «Esto es el don de mi persona». H. Huber insiste fuertemente en este don moral incluído en la «fractio panis» (28).

Sin embargo, esta traducción protestante-racionalista no es exacta. Porque: a) el original aramaico propuesto por Dalman es incierto; y b) porque el paralelismo antitético de la sangre, en las fórmulas consecratorias, desvirtúa esta interpretación de la persona. Si una es la donación de la «sangre», la otra no puede ser la donación de la persona. El paralelismo antitético a «sangre» exige «carne y sangre». Así, v. g. la expresión hebrea «basar wa dam», «carne y sangre», es la expresión del ser humano, y fórmula de sobra usada en la Escritura (cf. Mt. 16, 17).

"El entregado por vosotros".

Varios son los problemas que se plantean a propósito de esta expresión.

a) *Valor de la expresión «entregado» (didómenon).* Esta expresión «entregado» es elíptica. Supone un complemento. Este es precisamente el que Lucas pone: «Entregado por *vosotros*». Y que aún ha de ser completado. Es entregado por ellos, pero no, v. g., en prisión, sino a la muerte, como lo pide el contexto, y el paralelismo del cáliz, donde se habla de la «sangre derramada en remisión de los pecados» (Mt.).

Pero la expresión «entregado», con que se expresa la consagración del pan, lo mismo que «derramada» con que se expresa la sangre en la consagración del cáliz, están expresados por participios de presente. Son los siguientes:

«*Didómenon*» (Lc.), literalmente: que «está entregándose» a la muerte...

«*Ekjynnómenon*» (Mt. Mc. Luc.) literalmente: que «está derramándose» ahora en remisión de los pecados.

Si Cristo en la Eucaristía «está entregándose» ahora, y su sangre «está derramándose» ahora, ¿no es esto la prueba del valor sacrificial de la Eucaristía? Así lo pensaron algunos. La controversia en pro o en contra de esta prueba ha sido muy

(28) Cf. H. Huber: *Das Herrnmahl im Neuen Testament. Auf Grund der neuesten Forschungen dargestell und beurteil* (1929).

grande. A nosotros nos parece, sin embargo, que de estos participios de presente no puede concluirse el valor sacrificial de la Eucaristía, por lo siguiente:

1) En el N. T. el uso del presente por un futuro próximo o inminente (*futurus instans*) es muy frecuente; «saepe saepsius», como dice un autor. Citamos dos ejemplos de especial interés a este propósito. Uno es Marcos (9, 31), tanto por tratarse de un verbo compuesto de *dídomi*, como por ser el contenido de la frase análoga al tema en cuestión. Después de la Transfiguración, Jesús predice su muerte a sus discípulos, y les dice: «El Hijo del hombre *es entregado* (*paradídotai*) en manos de los hombres» (Mc. 9, 31). Evidentemente se trata de un futuro y no tan próximo. El pensamiento es que El «*será* entregado» en manos de sus enemigos. Lo mismo se lee en los tres Sinópticos a propósito de la predicción que hace Cristo de su entrega por Judas. Se lee en San Mateo: «El Hijo del hombre va, conforme a lo que está escrito de él; pero ¡ay de aquel hombre por quien el Hijo del hombre es entregado (*paradídotai*)» a los enemigos y a la muerte! (Mt. 26, 24; Mc. 14, 21; Luc. 22, 22). Con la expresión «es *entregado*» (*paradídotai*) se expresa evidentemente un «futuro inminente» (29).

Siendo el uso del presente por un «futurus instans» de uso tan frecuente en la Koiné, se ve ya que la *duda* puede surgir sobre el valor temporal exacto de estos participios de presente, y en consecuencia, sobre su valor para probar el valor sacrificial de la Eucaristía por los mismos.

Las razones que contra esto alega, por ejemplo, Maldonado no son probativas. Son éstas:

a) «Si en esta frase el presente estuviera en lugar del futuro, alguno de los cuatro autores sin duda hubiera usado el futuro, que no vale decir que por casualidad los cuatro se pusieron de acuerdo para usar la misma figura retórica» (30).

En efecto, no se trata aquí de una coincidencia «por casualidad», sino sencillamente por reflejar esas palabras uno de los elementos estereotipados de las fuentes y catequesis primitivas.

b) «Los que dichas palabras refieren a la cruz, no entienden la fuerza y artificio que les dió Cristo. Había tomado el pan,

(29) Cf. ABEL: *Grammaire du grec biblique* (1927) pág. 251, c; A. BOATTI: *Grammatica del greco del N. T...* (1935) II, 98, 99.
(30) *Comentarios a S. Mateo*, ver. esp. (1950) pág. 929.

bendiciéndolo, partido y distribuído a los apóstoles, diciendo: Este es mi cuerpo, con la añadidura: que se da por vosotros. ¿Quién no ve en estas últimas palabras que quiso encarecer la fuerza, valor y fruto de lo que daba?» (31).

Está sin probar que Cristo, con esas palabras ,pretenda poner en ellas esa «fuerza y artificio» que Maldonado dice. Y son muchos los exégetas que *no* «ven en estas últimas palabras» el que Cristo haya querido «encarecer la fuerza, valor y frutos de lo que daba».

c) «Pueden igualmente oponernos... que el tiempo presente se toma aquí por futuro... Bien se ve que todo esto no es más que un subterfugio... Pero la nueva sutileza se deshace con una sola palabra de Pablo: «Este es mi Cuerpo, dice él, que por vosotros *se rompe*», cosa que no puede decirse de Cristo en la cruz... Dijimos arriba que la razón de decirse en este versículo que el Cuerpo de Cristo se parte es porque está bajo la apariencia de pan en el sacramento...» (32).

Sin embargo, toda esta argumentación de Maldonado, basada en la expresión: que «por vosotros se *parte* (*klómenon*)», nada vale. Pues la expresión «se parte» no es lección genuina de San Pablo, sino interpolación (33).

2) A esta misma conclusión parecen llevar los diversos elementos que intervienen en las fórmulas eucarísticas. Tales son:

«Esto es mi cuerpo que se (entrega o) entregará *a la muerte*...»
La «sangre de la *Alianza*».
La sangre derramada por «*multitudes*».
La sangre derramada en «*remisión de los pecados*».

Reconocemos que, absolutamente hablando, estas expresiones, teológicamente, pueden interpretarse de una valoración sacrificial eucarística. Pero nos parece que son expresiones cuasi troqueladas, y que, en la perspectiva literaria de los Evangelistas, la impresión—y, en consecuencia, expresión—más natural y

(31) Cf. MALDONADO, o. c., pág. 929-930.
(32) Cf. MALDONADO, o. c., pág. 929.
(33) Cf. A. MERK, S. J.: *N. T. graece et latine* (1938) pág. 575, h. l.; E. NESTLE: *N. T. graece et latine* (1928) pág. 445, h. l.; Cf. ALLO, O. P.: *Première épitre aux Corinthiens* (1956) pág. 275.

ambiental de las mismas es referirlas al sacrificio de la Cruz. Así leemos:

«Esto es mi cuerpo, el *entregado* por vosotros» (Luc.) a la muerte.	«El Hijo del hombre *es entregado*» en manos de los hombres (Mc. 9, 31), a la muerte.
	«¡Ay de aquel por quien el Hijo del hombre *es entregado*» a la muerte! (Mt. 26, 24; Mc. 14, 21; Lc. 22, 22).
«Esta es la sangre... derramada por *muchos* en *remisión de los pecados*».	«El Hijo del hombre... [vino a] dar su vida en *redención* [*de los pecados*] *por muchos*» (Mt. 20, 28; Mc. 10, 45).
«El cáliz éste, *la nueva Alianza, en mi sangre...*»	«Tomando [Moisés] la sangre de los becerros..., con agua... e hisopo, asperjó el libro y todo el pueblo, diciendo: Esta es la *sangre de la Alianza* que Dios ha contraído con vosotros» (Heb. 9, 19, 20).

Dada esta afinidad literaria entre los pasajes citados, nos parece que en la perspectiva literaria de los evangelistas, lo mismo que encuadrados en su medio ambiente, estas expresiones se interpretan más natural y lógicamente del sacrificio del Calvario que del sacrificio eucarístico, y, por tanto, que ambientan estos principios en el sentido de «futuros inminentes».

3) También son varios los autores que interpretan estos participios de presente en el sentido de «futuros inminentes». Citaremos algunos de nota:

En primer lugar la Vulgata-Clementina que lo traduce en futuro: «effundetur», aunque la edición crítica de WW. lo

pone en presente: «effunditur». Pero si la edición crítica de WW. lo pone en presente: «effunditur», sin embargo, también una masa grande de representantes literarios lo puso en futuro. Pero la misma Vulgata traduce en futuro el participio de presente implícito en la consagración del pan en San Pablo: «quod pro vobis *tradetur*» (I Cor. 11, 24).

Entre los autores, citamos, v. g., a:

Lagrange. En su comentario al evangelio de San Marcos, escribe: «Esta sangre es derramada al presente *representando el futuro* en cuanto a la realidad de los hechos; también la Vulgata-Clementina y el Canon de la Misa ponen «effundetur» (34).

D. Buzy. En su comentario a San Mateo, escribe: «Cuestión largamente debatida. ¿Este participio de presente indica una efusión actual de la sangre en la copa, o se refiere al próximo sacrificio de la Cruz? La cuestión interesa a los teólogos, pues según la respuesta que se dé prueban o no, con este texto, que la Eucaristía es un verdadero sacrificio. Es preciso responder que el participio de presente equivale aquí a un participio de futuro próximo (Ioüon con los gramáticos neotestamentarios), y que la efusión de la sangre aquí afirmada no es otra que la del Calvario» (35).

En este mismo sentido se expresan *Ioüon, S. J.*, en su obra «L'Évangile de N. S. J.-Ch.», traduction et commentaire du texte original, comte tenu du sustract semitique [1930] pág. 163, y el profesor del Bíblico de Roma, *Max Zerwick, S. J.*, en su «Analysis philologica N. T. graeci» [1953] pág. 68 (n. 28, 118 (n. 24), 201 (n. 19 y n. 20).

De aquí se sigue: que si se admite como un hecho que aquí se trata de participios de presente equivalentes a un futuro inminente, no se puede concluir la prueba sacrificial eucarística; y si se admite, queda al menos científicamente la duda de su

(34) Cf. *Evang. s. St. Marc.*, (1929) pág. 380.
(35) Buzy: *Evang. s. Sat. Matth.* (1946) pág. 348.

posibilidad, y, por tanto, la incertidumbre científica de no poderse concluir este valor sacrificial.

"Haced esto en memoria mía".

Solamente Lucas, de los Sinópticos, trasmite esta orden de Cristo de *reiterar* esta acción eucarística. Esto crea un poblema literario ya clásico, pero que, fundamentalmente, no es más que un caso particular de la Cuestión Sinóptica. Las hipótesis protestantes y racionalistas sobre el origen de esto son innumerables, y, como de costumbre, se van sustituyendo unas a otras, probando con ello su falta de consistencia y valor científico. Pero no es este el momento de abordarlas aquí, puesto que en este estudio se toma para el análisis el texto canónico. Pero sí es oportuno citar, a propósito del silencio de Mt-Mc. sobre esta orden, una frase de Batiffol: «No podemos menos de señalar cuánto hay de arbitrario en este procedimiento, por el que se hace callar a los testigos que afirman (Lucas-Pablo) para hacer oír a los que nada dicen (Mateo-Marcos)» (36).

No obstante «es difícil para nosotros creer que los Apóstoles se hubiesen creído capaces y obligados de reproducir la Cena (con el sentido que nosotros le reconocemos), si no hubiesen recibido el poder y la prescripción por una orden formal del Señor. No es, pues, Pablo ni Lucas ni su fuente particular probable la que ha creado estas palabras. Lucas no las escribe más que una vez, con motivo del pan ,lo que bastaba a dar el sentido de toda la escena; y Pablo las repite aun a propósito del cáliz, sea a causa de la solemnidad de su relato y para impresionar más a sus lectores, sea porque sabía que Jesús lo había hecho verdaderamente así» (37).

Sin embargo, el hecho de la reiteración no está instituído tanto por la fórmula que trasmiten Lucas o Pablo, cuanto que brota y está implicado en la misma naturaleza de este acto, que es la sustitución de la antigua Pascua, pero renovado el rito. «El hecho terminante que zanja la cuestión (de la reiteración) en el sentido afirmativo, no es tanto la fórmula de Pablo o Lucas, cuanto la actitud general de Jesús, que quiso evidentemente mantener la Pascua, pero renovando su sentido. La institu-

(36) Cf. P. Batiffol: L'*Eucharistie*, pág. 59.
(37) Cf. Allo: *Première épitre aux Corinthiens* (1956) pág. 295.

ción del rito cristiano estaba encerrado en la celebración de la comida pascual. La repetición de una orden precisa no era necesaria, porque semejante orden surgía del acto mismo de la celebración del rito» (38).

Por otra parte, se ve que el recoger o no esta orden de Cristo de reiterar el acto era, en cierto sentido, accidental, ya que a la hora de la composición de los evangelios la celebración del sacrificio eucarístico era una práctica universal y constante.

Pero esta misma innecesaria explicitación de esta orden es una prueba del verdadero valor histórico de la misma hecha por Jesucristo.

Mas ¿cuál es el sentido de este «recuerdo» o «anamnesis» que Cristo manda reiterar?

En primer lugar no se trata de un simple recuerdo subjetivo. Para esto incluso la forma literaria preceptiva sería distinta. Se expresaría con «*mneian poiein*» (cf. Rom. 1, 9, 10; etc.)

Por otra parte tampoco es un simple recuerdo *simbólico*, ya que admitida la presencia real, cobra automáticamente este rito un valor que, sin más, rebasa lo simplemente simbólico.

Algunos lo han querido relacionar con la expresión hebrea «le'azekara», que se lee en la Escritura.

Con este término se expresa la flor de arina que se consumía en holocausto ante Yahweh (Lev. 24, 7. Estos panes de la proposición estaban como representación de Israel, y como expresión de «perpetua alianza» (Lev. 24, 8).

Interpretada así la «anamnesis» no sería un simple recuerdo de un rito o banquete funerario; no constituiría un rito relacionado con el simple *recuerdo* de la muerte de Cristo. Sería la presentación al Señor y la conmemoración objetiva de su Pasión ante Dios.

Coppens piensa que así se une, o se puede establecer un puente de unión, entre algunas concepciones de la crítica independiente y la concepción tradicional y católica de esta «anamnesis» eucarística. Sería fórmula que, rectamente interpretada, lleva a la enseñanza paulina según la cual la realización eucarística es «anunciar la muerte del Señor» (I Cor. 11, 26).

---

(38) Cf. Lobstein: *La Doctrine de la sainte Cène* (1889) pág. 80.

Cierto número de autores (Harnack, Lietzmann, Goetz, Smith, etc.) dan al verbo *poiein* el sentido estricto de «sacrificar». Se quieren apoyar para ello en la versión que hacen los LXX del verbo hebreo «'asah», y sobre el vocabulario de la Koiné.

Sin embargo, el A. T. no favorece esta interpretación. El verbo «'asah» es empleado siempre con un régimen o complemento directo que precisa la naturaleza del sacrificio ofrecido. Como excepción aparece en IV Reg. 17, 32 c, pero en este caso el verbo «'asah» no significa tampoco sacrificar. (39).

Por otra parte, tanto los LXX como el N. T. tienen un vocabulario preciso, técnico, para designar la oblación sacrificial: *thyein, thyàzein, prosférein, anafèrein* (cf. Mt. 8, 4; Luc. 2, 24; 5, 14).

Además, el término *poiein*, no sería susceptible de recibir una interpretación que hace abstracción de su complemento inmediato: *eis ten emén anámnesin* (40).

Sin embargo, el sentido preciso de esta «anmnésis» eucarística que Cristo preceptúa está en íntima vinculación con el valor de la Pascua, a la que sustituye. Precisamente en la consagración del cáliz se dirá que es la sangre «de la nueva Alianza» (Luc.) Este rito eucarístico sustituye a la vieja Pascua, pero la continúa. Y la vieja Pascua tenía un valor *recordatorio*. Así se lee en Levítico, hablando de la institución de la Pascua:

> «Y cuando tu hijo te pregunte mañana, ¿qué significa eso?, le dirás: con su poderosa mano nos sacó Yahweh de Egipto... Como el Faraón se obstinaba en no dejarnos salir, Yahweh mató a todos los primogénitos de la tierra de Egipto, desde los primogénitos de los hombres hasta los primogénitos de los animales; por eso yo sacrifico a Yahweh todo primogénito de los animales; y redimo todo primogénito de mis hijos. Esto será como una *señal* en tu mano, como un *recuerdo* en tus ojos» (Ex. 13, 14-16).

Y en Deuteronomio se destaca otra vez el valor de este «recuerdo» pascual:

> «Inmolarás la Pascua a Yahweh, tu Dios... No comerás en ella pan fermentado, sino que por siete días comerás pan

(39) Cf. U. Z. Rule: *I Cor. XI*, 24, en *Theology* (1929) pág. 337-338.
(40) Cf. *Dict. Bibl. Suppl.* t. 2, col. 1183.

> ácimo, el pan de la aflicción... ; para que así te *acuerdes* toda tu vida del día en que saliste de Egipto» (Dent. 16, 2-4).

Y en Exodo dice aún :

> «Este día será para vosotros *memorable,* y lo celebraréis solemnemente en honor de Yahweh de generación en generación ; será una fiesta a perpetuidad» (Ex. 12, 14).

Y este «recuerdo», esta «memoria» era, en la legislación mosaica, la renovación actual de la Pascua : del «sacrificio de la Pascua de Yahweh» (Ex. 12, 27).

Esta «anamnesis» de Cristo, este recuerdo que manda tener de su nuevo rito pascual, no es otra cosa que la renovación *actualizada* de lo mismo que El acababa de hacer, y que no era otra cosa, en paralelismo sustitutivo y evocador de la Pascua judía, que la renovación constante, con rito y realidad nueva, de la nueva Pascua : la «sangre de la nueva Alianza».

Sin embargo, no se puede establecer una ecuación total entre la evocación de la Pascua judía y esta nueva Pascua eucarística. Porque si existe una adecuación de exactitud contrapuesta entre la Pascua egipcia—la liberación del pueblo de Israel de la tiranía egipcia—y la liberación del pecado por la muerte de Cristo en la cruz, sin embargo, en cuanto a la conmemoración de estos hechos existe una diferencia fundamental. La Pascua judía sólo se conmemoraba una vez al año, pero la muerte de Cristo encuentra su conmemoración, su renovación sacramental, tantas veces cuantas el sacrificio eucarístico se realice. Pues, como expresaba San Pablo : «Cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz, anunciaréis la muerte del Señor» (I Cor. 11, 26).

Pero no es esto otra cosa que una nueva disposición del Señor en función del contenido de esta nueva «anamnesis». Al fin, la conmemoración de la Pascua judía no era más que una simple evocación histórica de un pasado beneficioso para Israel. Pero, en cambio, la nueva Pascua, la obra redentiva de la Cruz, tenía una virtualidad de actualidad para todos y para siempre. Para percibir sus frutos había que llegarse al Calvario. Y esto es esta «anamnesis» eucarística. Mostrar, renovar, actualizar, eternizar, aquel momento redentor en beneficio de los hombres. Y como este beneficio era indeficiente, indeficiente debía también de ser

esta obra, esta «anamnesis» de la obra indeficientemente soteriológica de Cristo a favor de los hombres.

En las palabras que Lucas trasmite, lo mismo que en la fórmula binaria de Pablo, Cristo daba una enseñanza nueva. No era simple contraposición y repetición anual de la Pascua. Sería una indeficiente renovación de esta Pascua de Cristo. El «haced esto en mi memoria», que recoge Lucas, tenía un contenido más hondo y amplio, que literalmente recoge San Pablo. Pues San Pablo mismo, que repite dos veces esta fórmula, no la repite de la misma manera. Sino que la primera vez que la trascribe para la consagración del pan, la trascribe exactamente igual que Lucas; pero cuando la trascribe después de la consagración del cáliz, matiza esta amplitud y hondura que Cristo le dió. He aquí sus fórmulas: (I Cor. II, 24, 25).

«Anamnesis» del pan { Lucas: «Haced esto en memoria mía». Pablo: «Haced esto en memoria mía».

«Anamnesis» del cáliz { Pablo: «*Cuantas veces* lo bebáis en memoria mía».

Dada la vinculación de comunidad de Pablo y Lucas, lo mismo que la vinculación literaria de Lucas y Pablo, en concreto en este pasaje eucarístico, hace ver esto que la identidad literaria en ambos de la «anamnesis» después de consagrado el pan, lo mismo que la identidad de la fórmula de Lucas con la segunda parte de la segunda «anamnesis» de Pablo, la fórmula de Lucas ha de tener la proyección temporal que se acusa en la segunda «anamnesis» de Pablo. El texto de Pablo es el mejor contexto del valor de la de Lucas.

El Concilio de Trento, llevado de estas palabras de Cristo, y penetrando su enseñanza, definió de fe lo siguiente:

> «Si quis dixerit, illis verbis: *Hoc facite in meam commemorationem* (Luc. 22, 19; I Cor. 11, 24), Christum non instituisse Apostolos sacerdotes, aut non ordinasse, ut ipsi aliique sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum. A. S. (40').

* * *

(40') Cf. DENZINGER: *Ench. symb.* n. 949.

Terminada la consagración del pan, va a realizarse, conforme a un rito análogo—paralelo—dentro de la naturaleza de las cosas, la consagración del cáliz. No sólo la estructura comparativa de los textos hace ver esta semejanza, sino que explícitamente lo dice Lucas: «De la misma manera».

También antes de consagrar el cáliz «dió gracias» (Mt.-Mc.) Puesto que, como antes se vió, Mt.-Mc. pusieron «bendijo» el pan, miestras que ahora ponen, realizándose en un rito semejante—«de igual modo» (Luc.)—que «dió gracias», es ello un buen índice de que las palabras son sinónimas, y que los Evangelistas no dan demasiada importancia a estos matices de semántica.

"Después de cenar".

Lucas precisa que la consagración del cáliz se realiza precisamente «después de cenar». Este problema ya fué abordado antes, al confrontar esta expresión de Lucas con la otra, distinta, del grupo Mt.-Mc.

"Tomando un cáliz".

Expresamente Mt.-Mc. dicen que Cristo, para la consagración, tomó un cáliz; Lucas lo supone. Pero Mt.-Mc. dan una indicación expresa de interés. Marcos dice que «bebieron de él todos». Mateo pone en boca de Cristo la orden de que beban todos del mismo: «Bebed todos de él».

M. Landauer probó que el judaísmo no conoció el uso de una copa única en los banquetes religiosos hasta después del siglo IX, después de Cristo (41).

En los banquetes ordinarios, los judíos admitían a veces el beber de la misma copa, pero se ignora si, a título excepcional, admitían esto en el banquete pascual (42).

Jesucristo, al tomar una copa y hacer que todos bebiesen de ella, o instituye un uso nuevo o, en todo caso, si tenían todos su copa, aunque sólo excepcionalmente se pudiese beber de una,

(41) Cf. *Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst,* tom. IX, pág. 363; Cf. M. Spitta, en ZNTW (1907) pág. 68; E. Mangenot: *Les Evangiles synoptiques* (1911) pág. 466-468.

(42) Cf. Beer: *Pesachim,* pág. 97; Lagrange: *Evangile s. St. Marc.* (1929) pág. 379.

quiere hacer ver que la bebida que les ofrece no es la que pudiese estar en las copas que tuviesen ; no era un vino ordinario. Por eso todos deben de beber «de él».

La construcción gramatical de Marcos es un poco extraña. Según su redacción : a) Cristo les entrega el cáliz ; b) beben todos de él ; c) y después de haber bebido, pronuncia la fórmula consecratoria.

Pero en la naturaleza de las cosas está el verdadero intento de Marcos. Lo que ellos bebían, en paralelismo con el pan consagrado, era la sangre de Cristo : el vino consagrado. Si pone como en un paréntesis el que bebieron todos de él, antes de narrar la consagración del mismo, quiere acusar con ello que no bebieron de otros cálices propios vino no consagrado, sino que fué precisamente de este cáliz que Cristo les ofreció. Es un intento de «eliminación» del tema en orden a una mayor precisión de claridad. «No pretende de ninguna manera significar que las palabras siguieron a la comunión del cáliz, sino que quiere precisar que todos habían participado de una copa única (lo que no era según las costumbres, teniendo cada uno su copa en el banquete pascual) ; insertó este paréntesis—«y de él bebieron todos»—cuando acaba de hacer mención de la copa, mejor que decir esto después de la fórmula de la consagración. Estimaba, sin duda, que sus lectores serían lo suficientemente inteligentes para restituir el orden de los hechos en analogía con la consagración del pan y el uso litúrgico de las primeras comunidades cristianas» (43).

Siguiendo un rito análogo al del pan, no sólo les ofrece el cáliz, sino que les dá la orden expresa de beber de él. Como en la consagración del pan, hacía falta saber qué había que hacer ante aquel acto nuevo. Y sin su orden expresa, ¿quién se atrevería a beber, máxime en la mentalidad semita, la sangre del Señor ?

La fórmula de la consagración del vino en Mt. y Mc. son iguales, pero en Luc. cambia accidentalmente. Ponen así :

Mt. : «Esto es la sangre mía».
Mc. : «Esto es la sangre mía».
Lc. : «Este es el cáliz, la nueva Alianza en mi sangre...».

(43) Huby : *Evangile s. St. Marc.* (1924) pág. 334-335.

La mención que hace Lucas del cáliz, si literalmente puede estar sugerido en contraposición al anterior cáliz que Cristo les dió a beber (Luc. 22, 17), da, no obstante, la impresión de referir las palabras de Cristo, ofreciendo expresamente su sangre en el cáliz.

Y con estas solas palabras se realizó la consagración de la sustancia del vino en la sustancia de la sangre del Señor.

Pero junto con estas palabras, Jesucristo añade otras, que difieren accidentalmente en los Sinópticos, sea en extensión, sea en su formulación. Tiene dos aspectos que se consignan: a) es la sangre de la nueva Alianza; b) es derramada en remisión de los pecados.

La sangre de la nueva Alianza.

La formulación por los Sinópticos, es así:

Mt.: Es la sangre «de la Alianza».
Mc.: Es la sangre «de la Alianza».
Lc.: «El cáliz éste, la nueva Alianza en mi sangre».

Los tres Sinópticos recogen las palabras de Cristo diciendo que aquella sangre es de «la Alianza». O como expresamente dice Lucas, es la sangre de «la *nueva* Alianza».

Críticamente no suele admitirse la lección de Mt. y Mc., que según algunos códices añaden a Alianza la palabra «nueva». En Mt. aparece en los códices unciales Alejandrino, Efrén, etc. y es atestiguado por la Vulgata y las versiones latinas anteriores; es testimoniado por San Ireneo. Pero lo omiten el Sinaítico, el Vaticano. Entre los críticos modernos admiten esta lectura Lagrange.

En Mc. lo pone el códice Alejandrino, la Vulgata y las versiones anteriores a la Vulgata. Pero es omitido por el Sinaítico, Vaticano, Efrén, etc.

Críticamente es omitido, (44) y se supone que haya sido sugerido a los copistas por influjo del pasaje original de Lucas y Pablo.

(44) NESTLE: *N. T. graece et latine* (1928) en el aparato crítico correspondiente a estos pasajes; Cf. BATIFFOL: *L'Eucharistie* (1913) pág. 134, n. 1.

Por otra parte, no haría falta esta explicitación en Mateo y Marcos, aparte de que la pone Lucas, porque esa Alianza *nueva* va entrañada en el mismo concepto de ser Alianza *distinta* de la otra: de la sinaítica.

Por la forma que traducimos Alianza, pone el texto griego la forma *diathéke*. ¿Cuál es el sentido preciso de esta expresión? Ya que puede significar alianza o testamento.

La expresión *diathéke* en la época de Cristo significa preferentemente «testamento».

Así se lee en la Epístola a los Hebreos, en donde el concepto de «alianza» se extiende al de «testamento»» con el mismo término.

> «Porque donde hay testamento (*diathéke*), es preciso que intervenga la muerte del testador. El testamento (*diathéke*) es valedero por la muerte, pues nunca es firme mientras vive el testador. Y ni el primero fué otorgado sin sangre; porque, habiendo sido leídos al pueblo todos los preceptos de la ley de Moisés, tomando éste la sangre de los becerros y de los machos cabríos, con agua y lana teñida de grana, e hisopo, asperjó el libro y a todo el pueblo, diciendo: «Esta es la sangre de la alianza (*diathéke*) que Dios ha contraído con vosotros» (Ex. 24, 6 ss.) Y el mismo tabernáculo y los vasos del culto los asperjó del mismo modo con sangre, y según la ley, casi todas las cosas han de ser purificadas con sangre, y no hay remisión sin efusión de sangre» (Heb. 9, 16-22).

En cámbio, el vocabulario de los LXX favorece a *diathéke* en el sentido de «alianza». Pero este vocabulario no debió de ejercer especial influjo sobre la expresión en los Sinópticos, ya que la fórmula encuentra su anticipo y su estereotipación en la catequesis y en la tradición oral (45).

Pero no es tanto por la estricta formulación literaria cuanto por el entronque conceptual, cómo se ha de situar y valorar aquí este término.

Ya Lucas añadió a *diathéke* la determinación de *kainé*. Pero la unión de estos términos sitúa, por alusión y contraposición, el valor aquí de *diathéke*. Ha de ser un «testamento» *nuevo* o una «alianza» *nueva*. Pero en la Vieja Ley no se hizo un testamento: ni Dios ni Moisés testaron. Sólo se hizo una «alianza». Así se lee en Exodo:

(45) Cf. Coppens: *Eucharistie...*, en *Dict. Bibl. Suppl.*, t. 2, col. 1176.

«Vino, pues, Moisés (del monte) y trasmitió al pueblo todas las palabras de Yahweh y sus leyes, y el pueblo a una voz respondió: «Todo cuanto ha dicho Yahweh, lo cumpliremos». Escribió Moisés todas las palabras de Yahweh. Levantóse de mañana, y alzó al pie de la montaña un altar y doce piedras, por las doce tribus de Israel; y mandó a algunos jóvenes, hijos de Israel, y ofrecieron a Yahweh holocaustos, inmolaron toros, víctimas pacíficas a Yahweh. Tomó Moisés la mitad de la sangre, poniéndola en vasijas, y la otra mitad la derramó sobre el altar. Tomando después el Libro de la *Alianza* («*Haberith*»), se lo leyó al pueblo, que respondió: «Todo cuanto dice Yahweh, lo cumpliremos, lo obedeceremos». Tomó él la sangre y asperjó al pueblo, diciendo: Esta es la sangre de la Alianza («hinneh dam *haberith*)»: que hace Yahweh con vosotros» (Ex. 24, 3-8).

La alusión a este pasaje de Exodo es manifiesta. D. Buzy ha hecho a este propósito una observación sumamente justa. «Tradecimos sin dudar *diathéke* por «alianza», porque el substractum manifiestamente es «berith», y es evidente la alusión a la escena mosaica del Sinaí ,donde Yahweh estableció su *Alianza* con su pueblo... Se podría también pensar que al instituir la nueva Alianza, Jesús hace también su testamento. Pero la analogía de situaciones mantienen en todo su primer plano, y acaso exclusivamente, la noción de alianza» (46).

Th. Zahn cree que Lucas añadió al sentido primitivo de alianza el de testamento (47). Si conforme a Hebreos se vinculase el sentido de «testamento» al de «alianza», el pensamiento es éste: La Vieja Alianza se contrapone a la Nueva, en la sangre de Cristo. Y Cristo, con su sangre, a la hora de su muerte, sella y lega—«testa»—una nueva Alianza. Pero el pensamiento predominante, sino excusivo de *diathéke* con el sentido de «alianza», nos parece mucho más probable.

«Este, el cáliz.
La nueva Alianza en mi sangre,
la que por vosotros está derramándose».

La ausencia del verbo copulativo entre «este» y «cáliz» acaso sea debida a ser fórmula original de la catequesis, y que Lucas

(46) D. Buzy: *Evangile s. St. Matthieu* (1946) pág. 348-349.
(47) Th. Zahn: *Grundriss der neutestamentlichen Theologie* (1929) h. l.; Cf. *Dict. Bibl. Suppl.*, t. 2, col. 11212.

traduce literalmente. En arameo se omite en estos casos el verbo ser.

El pensamiento es el siguiente:

Este cáliz es el que contiene mi sangre, la que se derrama por vosotros, y en ella está la nueva Alianza.

La determinación de «la que por vosotros se derrama» es una explicitación, pero que está ya virtualmente incluída en el concepto «de nueva Alianza», máxime cuando va precedida en los tres de la «sangre mía».

Por otra parte, la concordancia «lo (*to*) que por vosotros se derrama», no se refiere a «cáliz», aunque esté en neutro, sino que manifiestamente concuerda con «sangre», como un caso de aposición determinativa de la misma. La analogía con las fórmulas del cáliz en Mt.-Mc. exige esta interpretación.

La formulación del provecho de esta sangre.

Por último, es interesante registrar las variaciones de las fórmulas eucarísticas, a propósito de los sujetos a quienes va a aprovechar esta sangre. La trasmiten así los Sinópticos. Esa sangre se derrama:

Mt.: «Por muchos» (*peri pollón*).
Mc.: «Por (en favor de) muchos» (*hyper pollón*).
Lc.: «Por (en favor) vosotros» (*hyper hymón*).

En primer lugar se nota que Mc. y Luc. ponen el efecto en esta sangre con una forma que acusa el provecho: «en favor de...» (*hypér*). En cambio, Mt. utiliza filológicamente otra expresión (*perí*), aunque «con el mismo sentido (Cf. Heb. 5,3), según el uso helenístico» (48).

En cambio, choca más la formulación de Mt., Mc. y Lc. a propósito de aquellos a quienes aprovecha esta sangre de Cristo. Según la fórmula que trasmiten Mt.-Mc. esta sangre aprovecha a «muchos»; en cambio, según Lucas, Jesucristo dice: esta es la sangre que se derrama «por vosotros». ¿Cuál es la fórmula primitiva? Suele admitirse que la de Lucas. Tiene un tono que parece estar más en situación: es fórmula más directa, más fa-

(48) Cf. LAGRANGE: *Evangile s. St. Matthieu* (1927) pág. 498; Cf. ABEL: *Gramaire du grec biblique* (1927) pág. 223-233.

miliar, más íntima. Es la que también parece responder más naturalmente a la invitación-orden que les dá Cristo a los Apóstoles para recibir su cuerpo y sangre: «*Tomad... bebed* todos (*vosotros*) de él... que se da por *vosotros...*». De no haber sido esta la fórmula primitiva, y que Lucas recoge, o, al menos, la que él recibió, ¿qué interés podría haber tenido en mantener Lucas una fórmula que parecería como reducir al solo grupo apostólico el provecho de la sangre de Cristo, cuando él escribe el evangelio para la gentilidad?

Pensar que la fórmula primitiva hubiera sido mixta: «por vosotros y por multitudes», no es probable. ¿Por qué Lucas iba a recoger sólo el aspecto restrictivo de la misma, cuando en su evangelio de la gentilidad y universalidad interesaba destacar más la segunda parte?

En cambio pudiera explicarse que Mt. *griego* y Mc. hubiesen amplificado este provecho universal. Incluso en función de dos expresiones paralelas de sus evangelios respectivos. Así se lee en Mt.:

> «El Hijo del hombre no vino a ser servido, sino a servir y *dar su* vida en *redención de muchos*» (20, 28) (Cf. Mc. 10, 45).

El último punto que ha de precisarse es el valor de la expresión de Mt.-Mc. «muchos». Según la fórmula que trasmiten, la sangre de Cristo es «derramada *por muchos* (pollón)».

La expresión «muchos» no es restrictiva a algunos, sino que es equivalente, sinónima, en diversos pasajes bíblicos, a la universalidad y totalidad. Así, en el pasaje antes citado, se dice que el Hijo del hombre vino «a dar su vida en redención por muchos (*pollón*)» (Mt. 20, 28-Mc. 10, 45). Y en él la expresión «muchos» es equivalente manifiestamente a *todos*.

La razón fundamental de esto es que se trata de un *semitismo*. «*Rabbím* en hebreo post-bíblico no significa *muchos* pura y simplemente, sino la *multitud* en general, el pueblo, es decir, todos los hombres sin distinción» (49).

Por otra parte, en el uso vulgar, y dentro de una misma mentalidad semita—S. Pablo—, se permutan estas expresiones. Así se ve esto en la Epístola a los Romanos. Dice así:

(49) Cf. D. Gonzalo Maeso: *Ilustraciones eucarísticas* (1957) pág. 206, nota 3.

«...Pero no fué el don como el delito. Pues si por el delito de (Adán) murieron *muchos* (*polloi*), mucho más la gracia de un hombre, Jesucristo, abundó en *muchos* (*polloús*). Como por el delito de uno *todos* los hombres (*pántas*) fueron en condenación, así también por la justicia de uno *todos* (*pántas*) los hombres vinieron en la justificación de la vida. Como por la desobediencia de un hombre fueron constituídos *muchos* pecadores (*polloi*), así también por la obediencia de uno son constituídos muchos (*polloi*) justos» (Rom. 5, 15, 18, 19).

Evidentemente, en este contexto de San Pablo esos «muchos» (v. 15 a) que pecaron en Adán son «todos los hombres» (v. 17) y esos «muchos» (v. 15 b) que son justificados por Cristo, son igualmente «todos los hombres» (n. 18 b) (50).

Esta mixtificación de «muchos» como idéntico a «todos», hace ver que en el uso vulgar se permutan como sinónimos un semitismo y un vocabulario griego preciso.

Sobre esta solución por comparación filológica, es interesante una observación de Lagrange: «La oposición no es precisamente entre «muchos» y «todos», sino entre *uno solo* que muere y el gran número a quien aprovecha» (51).

II) VALORACION EUCARISTICA DE ESTAS NARRACIONES SINOPTICAS EN EL TRIPLE ASPECTO DE: a) PRESENCIA REAL; b) VALOR SACRIFICIAL; c) VALOR SACRAMENTAL.

Una vez analizados y procurado situar en su exacta proyección los diversos elementos que aparecen en las narraciones sinópticas eucarísticas ,se va ahora a valorarlas desde el punto de vista eucarístico, para ver cómo en estos relatos se enseña la Eucaristía en un triple aspecto: presencia real, y valor sacrificial y sacramental de la misma.

---

(50) Cf. *Dictionn. Bibl. Suppl.*, t. 3, col. 129.

(51) LAGRANGE: *Evangile s. St. Marc.* (1929) pág. 380.

a) Presencia real

1) *El valor sacrificial orienta a la presencia real.*

Una primera observación que puede hacerse a este propósito es ver cómo, bíblicamente considerado, del concepto de sacrificio eucarístico de los Sinópticos se orienta o se llega a la exigencia de la misma presencia real eucarística.

En efecto; si Cristo, con estas palabras no estuviese eucarísticaente presente, entonces establecía un rito permanente y de una naturaleza, parecería desproporcionada, a sus instituciones y a su mismo modo de ser. Pues, en esta hipótesis, Cristo ordenaría a los Apóstoles y a la Iglesia que *reiterasen* un rito que *no era*:

a) Ni la Cena pascual, por hipótesis abrogada.

b) Ni la consagración — presencia real — de su cuerpo y sangre.

c) Ni, por tanto, la renovación sacramental y sacrificial de su muerte redentiva en el Calvario, renovada ahora incruentamente.

d) Ni en este rito, el pan y el vino eran símbolos naturales de su cuerpo y sangre.

¿A qué, pues, quedaba reducido este rito? ¿A un banquete de fraternidad cristiana?

En primer lugar esto no lo dice el texto. Y por la tradición de la Iglesia se ve que tampoco fué esto sólo. Lo único que dice el Evangelio es que mandó reiterar la acción del pan y el vino «viendo» en ellos su cuerpo y sangre. Podría decirse que no sería improcedente el que hubiese establecido un banquete de fraternidad para los suyos. Sin embargo, aparece esta institución como algo muy peculiar y específico suyo. ¿Dónde estaría esta novedad y este signo característico que instituía y dejaba? Porque este tipo de banquetes fraternales era ya una usual institución judía. No solamente tenían el banquete pascual, sino usualmente los «quiddushim» y el banquete fraternal de la «chaburah». Pudiera decirse que lo que Cristo instituía era uno de estos banquetes, pero con un sello cristiano, y como expresión de aquel deseo de unión de todos los suyos que hizo en su

«Oración sacerdotal» (cf. Jn. 17, 6-26). Pero no insistimos demasiado en esto porque en el texto evangélico se dice más explícitamente el valor y significado de este banquete.

En este banquete habrán de comer pan y vino *viendo* en ellos su cuerpo y su sangre. Esto indica, y el texto lo dice explícitamente, que ese pan y ese vino están en relación manifiesta con su muerte de Cruz. Pues han de ver en el pan, «el cuerpo que es entregado por vosotros» (Luc.), y en el vino, la «sangre de la Alianza, que es derramada por muchos en remisión de los pecados» (Mt.). Pero ¿qué relación hay entre comer pan y vino y *ver en ello* el cuerpo y sangre de Cristo sacrificado en el Calvario? Naturalmente, ninguna.

Sólo queda suponer que Cristo libremente eligió y fijó estos elementos materiales — pan y vino — para que significasen su muerte. Y entonces resultaría que en esa hora suprema y como legado específico suyo, Cristo dejaba a los suyos este precepto: que se reuniesen, fraternal o aisladamente, que esto tampoco está explícitamente dicho, para que comiesen pan y vino, y al comerlo *viesen* en ellos su cuerpo y su sangre sacrificados en el Calvario. Pero no habiendo relación natural ninguna entre estos elementos materiales de pan y vino y su cuerpo y sangre, sacrificados en la Cruz, ¿por qué *forzarles* a imaginar una cosa tan violenta? Si no fuese más que esto el contenido de su precepto, no dejaría de ser una cosa muy extraña y en contraste con la pedagogía suave de Cristo, y por la misma simpleza y violencia de ello, al margen de lo que es Cristo, tal como se revela en el Evangelio mismo.

Para evitar esto habría que pensar que con ello pretendía Cristo sensibilizarles a tipo de los banquetes sacrificiales, que con la comida de ese pan y vino, símbolos de su cuerpo y sangre sacrificados, entraban ellos en comunicación—participaban—en el sacrificio del Calvario. Si esta posibilidad resulta menos violenta que la anterior, no por eso deja también de ser violenta.

En efecto; lo menos que hay que suponer es que Cristo se expresó en términos adecuados para que le comprendiesen. Presentando su cuerpo y sangre en el pan y en el vino como sacrificado, y mandándoles que *comiesen* y *bebiesen* de él, en el ambiente en que se movían los Apóstoles, tenían que entender que se trataba de estas dos cosas, aunque pudiera chocarles, lo que

por otra parte no puede suponerse, pues ya San Juan, en el capítulo sexto de su evangelio, narra cómo Cristo les había hablado, preparado y prometido esto, y que eran las siguientes:

a) Que esa comida y bebida que les daba era sagrada, y que era el medio y el modo de participar en un *sacrificio*.

b) Y que como en los sacrificios judíos la comida sagrada que se toma y por la que se participa en el sacrificio es la misma carne—víctima—ofrecida en sacrificio, se seguía que si ellos comían un alimento sacrificial era que esa comida y bebida—pan y vino—era la materia ofrecida en sacrificio. Y a esto se añadía, especificándolo, explicitándolo, confirmándolo por necesidad, las palabras con que Cristo les ofrecía aquel pan y aquel vino, diciendo: «Esto, mi cuerpo», «Esto, mi sangre». Aquel pan y aquel vino, por los que se participaba en un sacrificio de Cristo, no eran otros que los mismos manjares sacrificados que estaban allí: «Esto, mi cuerpo», «Esto, mi sangre».

Esta consideración, como análisis frío y objetivo del Texto Sagrado, lleva por lógica orientación ambiental, que es por lógica científica, a la presencia real de Cristo en las especies eucarísticas. De tal manera, que si Cristo no hubiese querido estabecer la presencia real eucarística, ni que por aquella orden que les daba de «comer» y «beber», entendiesen que entraban en comunicación con la víctima sacrificial eucarística, tendría que haberse expresado de otra manera, puesto que por lógica necesidad de mentalidad ambiental, los Apóstoles, lo mismo que la Iglesia primitiva, natural, lógicamente, iban—tenían—que entenderlo así. Y así lo entendieron.

2) *La prueba racional.*

Aunque desde el punto de vista de elementos literarios para probar la presencia real eucarística, prestan muchos más San Pablo en la I Epístola a los Corintios (**10, 14-22**, y en especial v. **16, 17**) y San Juan en el capítulo sexto de su Evangelio, en la segunda sección del «Pan de vida» (**Jn. 6, 48-58**), sin embargo, las afirmaciones de las fórmulas de la institución eucarística hacen ver que se trata de la presencia real del cuerpo y sangre de Cristo en los accidentes del pan y el vino.

Ruch, en su estudio sobre la Eucaristía en el *Dictionnaire de Théologie Chatolique,* dice, resumiendo la cuestión histórica de este punto:

> «De la antigüedad a la Edad Media y hasta el siglo XVI, casi todos los católicos creen que Jesucristo ha instituído la Eucaristía y entienden en sentido literal las palabras de la Cena; sólo algunos individuos son excepción. Las Iglesias separadas del Oriente, todas las confesiones que se dicen cristianas, fuera de algunas sectas, profesan la misma fe.
>
> Son protestantes los que niegan la presencia real, los que ensayan dar un sentido figurado a las palabras: *Esto es mi cuerpo, esto es mi sangre.* Ya Belarmino contaba más de cien sistemas de interpretación. Esto—habría dicho Jesús mostrándose—, es mi cuerpo. Esto, el Colegio Apostólico, es mi cuerpo; esto es la imagen de mi cuerpo, la imagen de mi pasión, la imagen de las gracias que merece mi muerte, la imagen de la Nueva Alianza, la imagen de mi doctrina, la imagen de los bienes que se recibirán al comer este pan si él fuese mi cuerpo, la imagen de la sociedad cristiana, etc.» (52).

En efecto; el ataque contra la presencia real de Cristo en la Santa Eucaristía sólo puede venir por dos frentes: a) o admitir el sentido real eucarístico, pero negar valor histórico al relato, suponiendo que es interpolación o expresión del sentir de los evangelistas y de la primitiva comunidad cristiana, pero no intento de Cristo; b) o de admitir como históricas las palabras de Cristo, dar a las mismas valor metafórico o simbólico.

Admitido por presupuesto de la tesis asignada—«La doctrina eucarística de los Sinópticos»—, la veracidad e historicidad de los relatos sinópticos de la Eucaristía, vamos a valorar el sentido eucarístico—presencia real—de estos relatos.

Principio fundamental.

La argumentación fundamental clásica a este propósito es la formulada por Wiseman, en «*La presencia real*» incluída en las «Démonstrations évangeliques», de Migne (1843), tomo XV. Se puede resumir así:

---

(52) Cf. Ruch: *Eucharistie d'après la Sainte Ecriture,* en *Dict. Theol. Cath.,* t. 5, col. 1024.

a) Unos objetos son *simbólicos* por su misma naturaleza. Un busto, una estatua, una moneda acuñada con la imagen de un rey, no existen sino para mostrar aquél al que representan. Así, mostrándose una estatua de Aristóteles, o una moneda con el busto de tal rey, se pueden mostrar diciendo sin más: Este *es* Aristóteles; este otro *es* Carlos V. Y sin otras explicaciones todos comprenden que aquí el predicado se toma en sentido figurado: la estatua es imagen de Carlos V.

b) Otros objetos no son por ellos mismos, por su esencia, *símbolos* de otra cosa, pero lo son en *virtud de un uso* admitido. Así, cuando pasa la bandera española en un desfile internacional se puede decir, señalándola: Ahora *está* pasando España. Y sin más todos comprenden que el verbo ser une al sujeto con un predicado que tiene o se toma en sentido figurado.

c) Por último, otros objetos no tienen valor *simbólico* ni por su naturaleza, ni por un uso convenido, pero lo tienen, de hecho, *por una elección* y un significado simbólico *que le da el que libremente lo fija*. Así Cristo dirá: «El campo *es* el mundo». El pensamiento es claro. También aquí se está en presencia de un valor figurado.

De aquí se sigue: que si un autor, en el uso normal de sus facultades, usa un término que no es *simbólico* ni por su naturaleza, ni por un uso social admitido, ni por un sentido nuevo fijado libremente por el que lo usa, y que no se comprende si él no lo explica; si esta persona que así habla en nada deja suponer que usa esa expresión nueva en sentido metafórico, la única conclusión científica y lógica posible es que esa persona intenta decir en su sentido propio la expresión que utiliza. Podrá ser extraña y ser rara; podrá desconcertar y extrañar. Pero no que la persona que la utiliza no la quiera expresar en ese sentido.

Ahora bien; ni el pan ni el vino son *símbolos* del cuerpo y sangre de Cristo: ni por su naturaleza, ni por un uso admitido, ni por una libre elección que el mismo Cristo haga de ellos. Pues ni el uso ambiental, ni él mismo lo interpreta ni insinúa en un sentido metafórico. Máxime cuando él está haciendo una enseñanza de importancia suprema, a la hora de la muerte, donde se habla para ser entendido, y donde las explicaciones no serán facilitadas por la muerte, ni después de la muerte fueron hechas ni corregidas. La única conclusión científica posible es que Cristo intenta expresar en un sentido real lo que dice.

Valor metafórico ambiental.

Aún puede matizarse más este argumento. Que el pan y el vino no sean símbolos *naturales* o esenciales del cuerpo y sangre de Cristo, ni que tampoco lo sean las acciones de comer carne ni beber sangre, es evidente. Pero pueden valorarse en un sentido ambiental.

En un sentido ambiental podría muy bien utilizarse la acción de comer y beber como símbolo o expresión metafórica de una asimilación o incorporación espiritual. Así la Sabiduría invita a conocerla y vivirla, diciendo: «Venid y comed mi pan y bebed mi vino que para vosotros he mezclado». (*Prov.* 9, 1-5). Y en el Eclesiástico se dice: «Le alimentará con el pan de la inteligencia, y le dará a beber el agua de la sabiduría» (*Eccli.* 15, 3). También la acción de comer y beber podría interpretarse del estudio de la Ley (53). Así comer el pan vivo por creer en Cristo es, en el fondo, lo que dice el mismo Cristo en la primera parte del discurso del «Pan de vida», que es la asimilación de la fe. «Yo soy el pan de vida» (Jn. 6, 35 ss.).

Pero lo que ya ambientalmente no puede admitirse es el interpretar metafóricamente el comer carne y beber sangre.

En hebreo *comer la carne de alguno* significa *metafóricamente* ofender o injuriar a alguno, con el matiz concreto que después tenga. Así se lee, v. g.: «Cuando los malignos me asaltan para *devorar mis carnes,* son ellos, mis adversarios, los que vacilan y caen» (Sal. 27, 2).

El profeta Miqueas escribe: «Oíd, príncipes de Jacob, cabezas de la casa de Israel: ¿No os toca a vosotros conocer derecho? Aborrecen el bien y aman el mal; desuellan, arrancan la carne de sobre los huesos, y luego de haberse *comido la carne de mi pueblo* y de haberle arrancado la piel, y haberle descuartizado como carne para el caldero, claman a Yahweh» (Miq. 3, 1-4; Cf. Sal. 14, 15; 35, 26; 53, 4; Job. 19, 22).

Y en el mismo ambiente neotestamentario se lee en San Pablo: «Porque toda la Ley se resume en este solo precepto: Amarás a tu prójimo como a tí mismo. Pero si mutuamente *os mordéis y devoráis,* mirad que acabaréis por consumiros unos a otros» (Gal. 5, 14, 16; II Cor. 11, 20).

(53) Cf. STRACK-BILLERBECK: *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrash,* t. III, pág. 485.

En siriaco y arameo comer carne tiene, metafóricamente, el significado concreto de *calumniar*. Así la versión siriaca de la Biblia traduce el término diablo, que significa adversario, calumniador, por la palabra «okelkarzo», es decir, devorador de carne.

Beber sangre significa en hebreo, metafóricamente tomado, un gravísimo crimen. Pensando en aquella mentalidad imaginativa que la vida estaba en la sangre—«la vida de la carne es la sangre» (Lev. 17, 11)—pensaron que beber la sangre era usurpar derechos divinos del Creador. De ahí que la Ley prohibía gravísimamente beber la sangre, incluso de los animales (cf. Gen. 9, 14; Lev. 3, 17; 7, 26; 17, 10, 14; 19, 26; Dt. 12, 16; 14, 23). Metafóricamente considerado, beber la sangre del hombre, además de usurpación de derechos divinos sobre la vida, suponía, de hecho o por participación, ser homicida.

Aun en el ambiente neotestamentario, y preceptuado por los mismos Apóstoles, que bebían la sangre eucarística de Cristo, se legisló en el Concilio de Jerusalén, por causa del escándalo de los judaizantes, el que los étnico-cristianos se abstuviesen «(a) *sanguine* et suffocato» (Hec. 15, 29).

La conclusión que de esto se sigue es: que las expresiones de Cristo en la última Cena, mandando a sus discípulos que comiesen su cuerpo (carne) y bebiesen su sangre, no pueden interpretarse en un sentido metafórico ambiental conocido. Pues en este caso les hubiese dicho con un precepto de reiteración indefinida: Injuriarme, calumniarme—«Comed mi cuerpo»—, y matadme—«Bebed mi sangre»—. El absurdo es evidente.

Por último la orden de Cristo—«comed», «bebed»—con que preceptuaría injuriarlo y matarlo indefinidamente, es otro capítulo por el que se ve lo absurdo de una interpretación metafórica en un sentido ambiental conocido.

¿*Sentido figurado nuevo*?

Pero ¿no cabe interpretar estas expresiones en un sentido metafórico *nuevo*? Cabe que el que habla fije sentidos nuevos. Cristo mismo lo ha hecho en otras ocasiones. ¿No puede admitirse aquí? *De hecho aquí no puede admitirse.*

La conducta de Cristo en sus expresiones figuradas.

Es de sumo interés ver la conducta de Cristo, según los mismos evangelios, para estimar el valor que tengan estas expresiones eucarísticas en función de su misma conducta ante sus mismas expresiones figuradas.

1) Jesucristo en el Evangelio dice varias frases como éstas: «Yo soy el camino» (Jn. 14, 6), «Yo soy el buen pastor» (Jn. 10, 14), «Yo soy la luz del mundo» (Jn. 8, 12). Y con sólo afirmar esto sus oyentes sabían a qué se refería: se estaba en presencia de una alegoría.

2) En otras ocasiones, cuando el sentido de la proposición era amplio y, por tanto, ambiguo, al no comprenderlo *los discípulos, son ellos mismos* los que le piden a Jesucristo que se lo explique, y Jesucristo lo concretaba y precisaba. Así sucede en la parábola del sembrador (Mt. 13, 1-23; Mc. 4, 1-20; Lc. 8, 4-15). Expuesta la parábola, susceptible de concreciones—*interpretaciones*—distintas, los «discípulos le preguntaban qué significase esta parábola» (Lc. 8, 9). Y Jesucristo se la expone detalladamente. Sus «discípulos» le dirán también: «Explícanos la parábola de la cizaña del campo» (Mt. 13, 36), y, en otra ocasión, «tomando Pedro la palabra, le dijo: Explícanos esa parábola» (Mt. 15, 15).

3) En otras ocasiones, al ver la ignorancia con que interpretan sus palabras, *El mismo es el que espontáneamente* les indica el sentido preciso de sus alegorías. Tal es el explicarles en qué consiste el «fermento» de los Fariseos del que El les habló (Mt. 16, 6-12). Y San Juan narra en su evangelio que Cristo expuso la parábola alegorizante del pastor, el rebaño y el aprisco (Jn. 10, 1-16), y expuesta ésta, dice el Evangelista: «Pero no entendieron qué era lo que les hablaba» (v. 6). Y entonces Cristo quita el velo de la alegoría y aplicándosela a sí, dice: «En verdad, en verdad os digo: Yo soy la puerta de las ovejas» (v. 7).

Y San Juan mismo relata cómo Cristo explica a Nicodemos en qué sentido hay que «renacer» (Jn. 3, 3-6), y en qué sentido dice a los discípulos se toma el «sueño» (muerte) de Lázaro (Jn. 11, 11-14) ante la interpretación ingenua y errónea en que habían tomado sus palabras los discípulos.

Ante esta conducta de Cristo relatada en los evangelios, la conclusión que a propósito de las fórmulas eucarísticas se impone, es la siguiente:

Si Cristo, en los casos en que los discípulos interpretan mal sus enseñanzas, sea por iniciativa suya, sea a ruego de ellos que no las comprenden ,explica y precisa el sentido, es dentro de esta norma donde hay que interpretar el sentido de las enseñanzas eucarísticas. Y ante ellas los Apóstoles nada preguntan. Y Cristo nada corrige. De lo contrario, no hablarían de la Eucaristía como de la presencia del cuerpo y sangre de Cristo, o si lo hubiesen consignado, habrían añadido que lo habían entendido mal, como hacen en otros casos en los Evangelios.

«Este conocimiento que tenemos de los Apóstoles hace todavía más inverosímiles todas las interpretaciones alegóricas que se han inventado para borrar el sentido real e inmediato de las palabras del Señor. Jesús conocía estas inteligencias sencillas y dóciles, y a ellos les confía los secretos del Reino, como a depositarios que deben trasmitirlos al mundo entero; nada ahorra por eso, con tal de disipar todo equívoco y dar a entender claramente estos primeros elementos del cristianismo, que más adelante la revelación del Espíritu vendría a esclarecer y fecundar... ¿Se puede suponer que esta solicitud constante fuera desmentida en esta coyuntura, la más grave de todas?» (54).

Las objeciones literarias a favor del valor simbólico del verbo "ser".

Los negadores del sentido real eucarístico alegan como prueba literaria diversas razones del texto bíblico para hacer ver que el verbo «ser» tiene el significado de «representar». Vamos a considerar dos grupos: negativo y positivo.

Grupo negativo.

Se basa esta objeción en decir que Cristo pronunció las palabras eucarísticas en arameo. Y se ha sostenido frecuentemente que el siriaco y el arameo no tienen ninguna palabra que signifique *representar*.

(54) LEBRETON: *La Vida y Doctrina de Jesucristo N. S.*, vers. esp. (1942), t. 2, pág. 194.

Pero tanto en siriaco como en arameo es fácil expresar la idea de *significar, representar*. Wiseman cita cuarenta y cinco términos siriacos con los que se puede expresar la idea de *significar, representar*. Y en su estudio sobre este punto, nota esta conclusión de interés: que los escritores siriacos dan rarísimamente al verbo *ser* la significación de *representar*. Y que solamente la usan en los casos donde el equívoco es imposible (55). Y añade en este mismo lugar que ellos entienden estas palabras: «Esto es mi cuerpo» en sentido real.

En esta misma línea negativa está esta otra posición (Schaefer, Schiedel, Loisy). La palabra «es» que pone el texto griego no prueba nada, porque Jesucristo habló arameo, y en arameo no se expresa el verbo ser. Jesucristo dijo: «Esto, mi cuerpo».

Pero de aquí nada se sigue. Incluso se puede acusar un mayor realismo en la expresión de Cristo. Pero de que no se hubiese expresado el verbo «ser» no se sigue que la expresión tuviese un sentido figurado. Si no se usó es que no hacía falta para expresarse lo que se quería decir. Por otra parte, en arameo se usa en ocasiones el verbo *ser*. Ni podría afirmarse absolutamente que Cristo no lo hubiese empleado. De hecho, la Peschito, la versión siriaca sinaítica y la curetoniana ponen explícitamente el verbo ser. Y en todo caso, el texto griego de los evangelios emana de autores que conocían el arameo.

Por otra parte, la ausencia o presencia del verbo *ser* en nada cambia la cuestión, ni las objeciones. Si no se expresó, se pretende sacar un equívoco, dando por real lo que era símbolo. Y si se expresó, se dirá también que el verbo ser no tiene el sentido copulativo, sino el sentido de representación y símbolo. Pero si Jesucristo no lo usó es que no hacía falta para captar la intención de su pensamiento. También aquí, como Wiseman decía del siriaco, se omite el verbo ser o se usa el verbo con sentido figurado cuando el equívoco es imposible.

Grupo positivo.

Pero la objeción positiva es el alegato que se hace de diversas expresiones bíblicas en las que el verbo *ser* tiene el sentido de *significar*.

(55) Cf. WISEMAN: *La présence réelle*, en MIGNE: *Démostrations evangéliques*, tom. 15, col. 1274 ss.

Wiseman, en su estudio citado, reduce a este propósito tres clases de textos:

a) *Textos en los que el verbo ser tiene por sujeto un sustantivo y por atributo otro sustantivo.*

Es el grupo más ordinario y numeroso de textos. En ellos el verbo *ser* tiene por sujeto y atributo un *sustantivo*. Así se citan: las vacas de los sueños de Faraón *son* siete años (Gen. 41, 26, 27); los diez cuernos en las visiones de Daniel *son* diez reinos (Dan. 7, 24); el campo de la parábola de Jesucristo *es* el mundo (Mt. 13, 38, 29); la «piedra» del argumento paulino *era* Jesús (I Cor. 10, 4); Sara y Agar *son* las dos alianzas (Gal. 4, 24); las siete estrellas apocalípticas *son* los siete ángeles (Apoc. 1, 20).

b) *Textos en los que el verbo ser tiene por sujeto el pronombre yo y por atributo un sustantivo.*

Los ejemplos que se traen a este propósito son al tipo de los arriba citados. Jesucristo dice, v. g.: «Yo *soy* la puerta» (Jn. 10, 7); «Yo *soy* la viña verdadera» (Jn. 15, 1); Yo *soy* el buen pastor» (Jn. 10, 11); etc.

c) *Textos en los que el verbo ser tiene por sujeto el pronombre "esto" y por atributo un sustantivo.*

Los negadores de la presencia real alegan dos textos bíblicos en los que quieren ver un paralelo completo con las fórmulas eucarísticas y en los que el verbo ser tendría el valor de representar, figurar, *simbolizar*. Son Génesis 17, 10 y Exodo 12, 11.

En Génesis 17, 10 se lee: «Esto (*zo'th*) *es* mi alianza entre mí y vosotros». Y se trata de la circuncisión. De donde se sigue que circuncisión está por alianza, pacto. Y, por tanto, el verbo *ser* tiene el valor de representar o simbolizar. Luego el mismo valor se puede aplicar al caso de la Eucaristía.

En primer lugar, si se admite que el verbo *ser* tiene aquí el valor de representar o significar, sería una interpretación, posible, pues es el mismo texto el que, por todo el contexto, e incluso explícitamente permite esta interpretación figurada del verbo. Pues se dice en el mismo pasaje, en el versículo siguiente: «Os

circundaréis, pues, la carne... lo cual será el *signo* del pacto entre mí y vosotros» (v. 11).

Pero no parece que tampoco el verbo tenga aún en este caso el sentido de representar al menos en sentido exclusivo. Pues si la circuncisión era *señal* de la alianza entre Dios y Abraham, la circuncisión era una realidad física y parte y realización de esa misma alianza. Por eso, incluso aquí el verbo *ser* debe de tener el valor copulativo y no figurativo. Así su sentido es: «Esto *es la alianza* entre yo y vosotros:... todos vuestros varones serán circuncidados». Esa circuncisión si es *signo* es también incorporación y *realización* de la misma alianza. El verbo *ser* también tiene aquí, con toda probabilidad, fundamentalmente, al menos, valor copulativo.

El segundo pasaje que se alega es el de Exodo (12, 11). Se lee en él: «Esto (*hu'*) *es* la Pascua de Yahweh». Y todo lo que es la Pascua de Yahweh es lo que acaba de describirse en el mismo versículo: todo el ritual de la celebración de la Pascua. De donde se concluye (Zwinglio hacía gran fuerza antieucarística apoyándose en este pasaje): como la Pascua fué la realidad del paso de Yahweh, y este ritual es el modo de prepararse a ella, aquí el verbo *ser* tiene valor figurativo y no copulativo. Pero también a este pasaje, como al anterior, puede responderse doblemente.

En primer lugar, no repugnaría que en este pasaje el verbo *ser* tuviese valor figurativo, ya que el contexto inmediato permitiría valorar el verbo con este sentido. Dos versículos después se lee: «La sangre (del cordero) será una *señal* en vuestro favor» (v. 13).

Pero son varios los exégetas que hacen ver que en esta expresión del Exodo, el verbo *ser* puede tener, y acaso preferentemente, el valor de verbo copulativo. El sentido será: «Esto (este rito o este día) *es* la fiesta de la Pascua (dedicada o consagrada) a Yahweh». Esta interpretación encuentra su apoyo en el contexto pascual del mismo Exodo.

Así se lee: «Cuando vuestros hijos os pregunten ¿qué significa tal rito para vosotros?, responderéis: *Es* el sacrificio de la Pascua en honor de Yahweh, quien pasó de largo por las casas de los israelitas en Egipto...» (Ex. 12, 26, 27; cf. Ex. 20, 10; 32, 5).

La conclusión, pues, de estos dos ejemplos alegados en los que el verbo *ser* tiene por sujeto el pronombre «esto» y por atributo un sustantivo, es doble: a) no repugna el que el verbo *ser* pueda tener valor figurativo, pues lo ambienta suficientemente el contexto; b) pero parece mucho más probable que en ellos el verbo *ser* tiene, fundamentalmente, al menos, valor *copulativo*.

Con relación a los dos grupos primeros, en orden a su posible objeción contra la construcción de las fórmulas eucarísticas, hay que decir lo siguiente:

Los ejemplos alegados en los que el verbo *ser* tiene valor *figurativo* no tienen valor argumentativo contra las fórmulas eucarísticas porque no tienen el menor paralelo formal con ellas. Pues:

a) Cuando el serbo *ser* tiene por sujeto y atributo *dos sustantivos*, el valor figurativo se impone por necesidad, pues la identificación de sujeto y predicado es absolutamente imposible. Así las siete vacas de los sueños de Faraón *son*, es decir, representan siete años.

b) Cuando el serbo *ser* tiene por *sujeto el pronombre yo* y por *atributo un sustantivo*, el verbo *ser* tiene, por necesidad de la frase, valor figurativo. Pues la simple comparación de sujeto y predicado impide la identificación formal de los términos. Así dice Jesucristo: «Yo soy la puerta».

c) Pero el tercer caso estudiado es cuando el verbo *ser* tiene por *sujeto un pronombre demostrativo* y por *atributo un sustantivo*. En este caso, las leyes lógicas del lenguaje y, por tanto, del pensamiento, permiten dos casos:

O el contexto permite, mejor, exige, una interpretación *figurada* del predicado,

O de lo contrario, el verbo *ser* tiene que ser interpretado con su valor copulativo.

Ahora bien; en las fórmulas eucarísticas nada indica una modificación del sentido directo—real—y, por tanto, la afirmación se impone. El verbo *ser* tiene valor copulativo. Si no hubiera sido así, los Evangelistas, los Apóstoles, hubiesen dicho lo que Cristo había expresado. Siendo humanamente difícil de admitir—«palabras duras» de «oírlas» dijeron de la promesa

eucarística los cafarnaítas (Jn. 6, 60)—, lo natural, de no ser ésta la afirmación terminante de Cristo, era haberlas interpretado en otro sentido, no real, sino metafórico. La lógica del que hablaba y la lógica de los que escucharon sólo permite la interpretación de la realidad eucarística en estas fórmulas de la última Cena. Pero la valoración de esto último se verá confirmado en los apartados siguientes.

La estructura literaria de las fórmulas eucarísticas sinópticas.

La misma estructura literaria de las fórmulas eucarísticas hace ver el valor de la presencia real del cuerpo y sangre de Cristo en el pan y el vino consagrados. Son, además de las palabras «Esto es mi cuerpo» y «esto es mi sangre», cuyo valor eucarístico se expuso arriba, los demás elementos literarios que transmiten los Sinópticos en la institución. Son éstos:

«Esto es mi cuerpo, *el entregado por vosotros*» (Luc.).

«Esto es mi sangre, *de la Alianza,*
la derramada por muchos,
en remisión de los pecados» (Mt. Mc.).

«El cáliz éste, *la nueva Alianza en mi sangre,*
la derramada por vosotros» (Luc.).

El valor primitivo de estos elementos adjuntos a las palabras de cuerpo y sangre se acusa bien por su misma estructura, lo mismo que por la uniformidad fundamental con que son transmitidos.

Pues bien; a base de ellos se puede argumentar a favor del valor eucarístico de las fórmulas del cuerpo y sangre.

En primer lugar no parece convincente, absolutamente tomada, la brillante argumentación que utiliza Prat. Dice así:

> «La hipótesis (de un sentido figurado) es ya inaceptable desde que ella violenta sin motivo el sentido natural de los términos, pero aún se verá mejor el absurdo sustituyendo «cuerpo» por su equivalente pretendido: «Esto es el símbolo de mi cuerpo, el cual (símbolo) se entrega por vos-

otros. Cualquiera que coma el pan y beba el cáliz indignamente es culpable del símbolo del cuerpo y sangre del Señor» (56).

La argumentación no es terminante, pues cabría, hipotéticamente hablando, razonar así: «Esto es el *símbolo* de mi cuerpo, el cual (cuerpo real) se entrega por vosotros». Y en este caso no se vería tan acusadamente el absurdo como se ve haciendo a un símbolo entregarse a la muerte real de cruz por ellos.

En cambio estos *complementos* de las fórmulas consecratorias llevan a probar la presencia real. Se pueden considerar dos casos.

a) *Si los participios de presente «dándose», «derramándose» tienen valor de tales.*

Si los participios «entregándose», «derramándose», se interpretan en su valor de participios de presente, entonces, si no se admite la presencia real, su versión lleva a una manifiesta incoherencia. Sería esta:

«Esto es mi cuerpo, *el que está entregándose* (a la muerte) por vosotros». Si no estuviese realmente contenido, y sacrificándose mística, sacramentalmente, esta expresión es incoherente, no tiene sentido. Pues sería: «Esto es el *símbolo* de mi cuerpo, el cual (símbolo) está *entregándose ahora* (a la muerte) por vosotros». Como en esta hipótesis el cuerpo de Cristo no estaría realmente en el pan, sería sólo su *símbolo* lo que estaba *entregándose ahora* a la muerte por ellos en remisión de los pecados. Pero esto no es ni verdadero ni posible. Porque un *símbolo* inerte, material, no muere, no puede estar «entregándose ahora a la muerte»; ni, aunque fuera posible, aprovecharía eso para la remisión de los pecados, puesto que el perdón redentivo de éstos sólo puede amortizarlos la muerte *real* de Cristo.

Ni violentando aún más el texto cabría decir esto: que un trozo de pan era el *símbolo* del Cuerpo de Cristo, en cuanto que con él se *simbolizaba* que Cristo se estaba *entregando ahora* a la muerte por ellos en remisión de los pecados. Pues sería ridículo y falso decir que se simbolizaba el que estuviese *entregándose ahora* a la muerte por ellos en remisión de los pecados, cuando era imposible simbolizar lo que no era verdad. Pues no habien-

(56) C. Prat: *La Théologie de S. Paul* (1937) t. II, pág. 319.

do sacrificio eucarístico, no había *actual entrega a la muerte*, por lo que no podía simbolizarse, salvo caer en lo violento, ridículo y falso. Ni esa muerte *simbólica* podría aprovechar para la remisión *redentiva* de los pecados, que es a la que aluden las expresiones literarias de estas fórmulas, por lo que esa misma falsedad invalida en esta hipótesis el valor simbólico de la primera parte de la fórmula.

b) *Si los participios de presente se interpretan de un futuro inminente.*

Si, por el contrario, estos participios se interpretan con el valor de «futuros inminentes», la conclusión a que llevan es análoga. Sería:

«Esto es mi cuerpo, que *será entregado* a la muerte por vosotros». El Cuerpo de Cristo, que será entregado a la muerte, es su cuerpo real. Pero como «esto (que) es mi cuerpo» es el mismo cuerpo que en la Cruz estaba realmente, se sigue que, en el pan consagrado, está realmente el Cuerpo de Cristo.

La misma argumentación es para la sangre. En el vino está —*es*—su sangre, pero que es la «sangre de la (nueva) Alianza, la que *será derramada* por multitudes en remisión de los pecados». Pero siendo la misma la sangre del cáliz y la sangre que se derramará en la Cruz, como en la Cruz—muerte—derramó verdaderamente su sangre, se sigue que también su sangre verdadera es la que está en el cáliz. Esto es a lo que lleva la lectura normal, natural, del texto evangélico.

Pero supóngase la hipótesis protestante que el verbo *ser* está por *significar*. Sería, pues: «Esto *significa* (simboliza) mi cuerpo, el cual (cuerpo) *será entregado* a la muerte por vosotros en remisión de los pecados». En este caso, ¿estos complementos y futuros llevan también a la presencia real?

Los complementos futuros hablan evidentemente del cuerpo y sangre *reales* de Cristo, y los cuales están en un caso de aposición con «cuerpo». Sin embargo, ellos solos no llevarían en la argumentación a una incoherencia tan manifiesta como lo es en el caso de tener el valor específico de participios de presente, como antes se vió. Sin embargo, no dejan de ser un elemento más «realista» en una argumentación total.

Antes se vió cómo las palabras de Cristo «comed», «bebed» su cuerpo y sangre, eran palabras que hablaban manifiestamente de un medio por el que se entraba en comunicación con un sacrificio. Y éste, antes se expuso y allí remitimos, no podía ser ni un sacrificio simbólico ni formalmente el del Calvario. Se comían las carnes o materias victimadas. Aquello que a ellos se les daba a «comer» y «beber» como cuerpo y sangre de Cristo, era un sacrificio, que tenía que contener, lo que se daba a *comer*, que era, y expresamente se decía: «Mi cuerpo» y «mi sangre», tan verdaderos y reales, como eran los que a continuación, y en aposición, se les decía: «Mi cuerpo... el que *será entregado* (a la muerte) por vosotros», y «Mi sangre..., la que *será derramada* por muchos en remisión de los pecados». Por esto, estos complementos y futuros en consecuencia, llevan como una confirmación más al valor real eucarístico.

Una objeción antieucarística ambiental.

También se quiere hacer ver la imposibilidad de una compresión de realidad eucarística de estas palabras de Cristo por los Apóstoles tomada del medio ambiente. Como antes se vió, el beber sangre era una prohibición terminante de la Ley. Era entrar en la zona de los derechos divinos, por suponer que la vida estaba en la sangre, y sólo Dios es el dueño de la vida. De ahí que el beber sangre era para el judío, no sólo una repugnancia instintiva, sino también una repugnancia religiosa. Por eso, los Apóstoles no podían obrar contra lo que prohibía la Ley. Y, por eso, no pudieron interpretarlo de beber la sangre real de Cristo.

Toda esta objeción es más especiosa que real. En primer lugar, sabían, y él lo había demostrado con muchos hechos y milagros, que El «no venía a destruir la Ley, sino a cumplirla» (Mt. 5, 17). Pero la cumplía corrigiendo abusos y explicando sentidos y proclamándose señor del sábado (Mt. 12, 8). Sabían que lo que él mandaba era verdadero y legítimo, porque Dios lo rubricaba. Fué la respuesta de Nicodemos: «Sabemos que viniste como maestro de parte de Dios ,pues nadie puede hacer esos milagros que tú haces si Dios no está con él» (Jn. 3, 2). Y los Apóstoles siguieron la doctrina de Cristo en tantos puntos, no sólo nueva, sino opuesta al medio ambiental farisaico.

Y en cuanto a la repugnancia de no beber sangre, esta repugnancia sólo podía surgir si se bebiese sangre roja, hirviente. Pero aquí era sacramental. Y la prueba de ello es que los primeros cristianos procedentes de la comunidad judía no tuvieron repugnancia en recibir la Eucaristía, en beber la sangre sacramental de Jesucristo. Es el mismo fenómeno que sucede a un judío que actualmente se convierte: no tiene ninguna repugnancia en recibir sacramentalmente el cuerpo y sangre de Jesucristo.

Una objeción antieucarística tomada del Talmud.

Se ha querido también desvirtuar el valor eucarístico de estas fórmulas alegando un pasaje del Talmud. Se dice en él que cuando los judíos comían los ácimos, en la Pascua, decían: «Esto es (como) el pan miserable». Y se ha querido concluir de aquí que personas—los Apóstoles—acostumbradas a usar estas palabras debían estar preparadas a dar un sentido figurado a las palabras de Cristo: «Esto es mi cuerpo».

En primer lugar hay que tener en cuenta que esta expresión es relativamente reciente. El tratado Pesachim del Talmud, que describe minuciosamente los ritos de la Pascua, no cita ni deja entrever que estas expresiones estuviesen en uso en la época de Cristo. Maimónides es el primer autor que las cita (57).

Por otra parte, el que estuviesen acostumbrados a oír expresiones metafóricas—y habían oído muchas parábolas y alegorías a Cristo—, lo que es también usual en los orientales, no les impedía el admitir el sentido real cuando se habla en sentido directo, como tampoco se lo impide a los actuales.

Y estas palabras alegadas del Talmud «no significan necesariamente: «Esto representa el pan comido por nuestros padres al tiempo de la aflicción», sino que: «Estos ácimos son la especie de pan que comieron nuestros padres» (58).

Y, en cualquier caso, no tiene paralelo con el caso eucarístico. Si se interpreta en sentido simbólico tiene su contexto de interpretación definida en el mismo acto y ambiente de la Cena pascual.

---

(57) Cf. WUNSCHE: *Neue Beitrage zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch* (1898) pág. 232.

(58) Cf. RUCH: *Eucharistie...*, en *Dict. Teol. Cath.*; t. 5, col. 1038.

Otras consideraciones exegéticas que valoran la realidad eucarística de estas expresiones.

No pueden estar al margen de esto, para la valoración exacta de estas fórmulas eucarísticas, ciertas consideraciones exegéticas —pues en el Evangelio están—que revelan determinados aspectos de Cristo, y que hacen ver que no pudo estar sometido a error, ni permitir tal error en la inteligencia de aquellos a quienes se dirigía. Son éstas:

a) *Cristo Maestro.* Si todo maestro usa la pedagogía conveniente para que sus enseñanzas se reciban convenientemente, «a fortiori» esta pedagogía ha de estar en función de esmero ante las enseñanzas trascendentales. Esto no pudo ser ajeno a Cristo. Es increíble que Cristo hubiese ejercido su magisterio en una cosa trascendental con una forma ambigua, equívoca. Lo que ningún maestro haría, no puede suponerse de Cristo.

«Si Cristo hubiese querido hablar tan sólo, v. gr., de la necesidad de la fe en El—escribe Vosté, a propósito del capítulo VI de San Juan—no pudo usar metáforas menos aptas; para expresar una cosa sencilla recurre a expresiones oscuras, imposibles de entenderse. Si las palabras se entienden de la Eucaristía. todas son claras y evidentes» (59).

b) *Bondad y misericordia de Cristo.* Si esto es una valoración desde un punto de vista de solo magisterio y pedagogía, esto mismo se refuerza incomparablemente al saber lo que Cristo era de bondad. El que se da a la muerte por los hombres no les deja, en su hora postrera, por testamento un crucigrama indescifrable, sabiendo además que va a ser recibido por los hombres en forma por contenido, hipotéticamente erróneo, y por actitud cultual ante el mismo, idolátrica.

c) *Orden de reiteración.* Pero, en esta hipótesis, no sólo dejaría ese crucigrama, hipotéticamente erróneo, sino que, al darles la *orden* de reiterarlo, les daba una orden que, en virtud de la misma, y por su necesaria comprensión, hipotéticamente errónea de su enseñanza, los estaba forzando a la idolatría objetiva.

(59) Vosté: *Studia ioannea* (1930) pág. 206-207.

d) *Divinidad de Cristo*. Si las posiciones acatólicas frente a la creencia eucarística existen, no lo son por que los Textos Sagrados no hablen abiertamente de ella, sino porque se parte por diversos prejuicios, de que no puede ser así. Para ellos Cristo no es Dios, y también, o estaba en la creencia de su próxima Parusía, o en otras posiciones semejantes..., todo lo cual—dicen—hace ver la imposibilidad *sobrenatural* de la realización de este misterio (se niega el sobrenatural) y la increibilidad, o mejor imposibilidad psicológica de que Cristo, con esa creencia de su inminente Parusía—(pero siempre quedaba un margen de tiempo...)—, intentase establecer un rito duradero.

Todo ello cae automáticamente por tierra cuando se admite esta creencia: Cristo es Dios. Su ciencia le hace saber la exactitud de su Parusía, y sus poderes divinos le hacen—con una palabra—hacer que la sustancia del pan y el vino se conviertan en la sustancia de su cuerpo y sangre.

Son consideraciones—pruebas «de facto»—que no pueden estar al margen cuando se pretende valorar estas expresiones eucarísticas de Cristo.

Aún puede hacerse una última consideración de la valoración de estas palabras eucarísticas en función de los Apóstoles y de Cristo.

a) *Los Apóstoles.*

Por todo el análisis hecho se ha visto que:

1) *Nada obliga* a forzar las palabras a un sentido simbólico.

2) *Todo obliga,* científicamente, objetivamente, a ver en ellos la expresión de la presencia real eucarística.

3) Los Apóstoles, como orientales, y por su trato con Cristo *conocen el uso,* no raro en este lenguaje oriental, del sentido metafórico, alegórico, parabólico.

4) Los Apóstoles conocen la lengua y la psicología de Cristo.

5) Y teniendo en cuenta todo esto, admiten la presencia real eucarística.

¿Sería posición *científica* decir que se equivocaron?

b) *Cristo.*

Por parte de Cristo se ha de notar esto: Si Cristo hubiese querido hablar de la Eucaristía, ¿cómo hubiese debido decirlo? No cabe más que diciendo que aquello *es* su cuerpo y que aquello *es* su sangre. San Pablo, que habla ciertamente de la Eucaristía, no utiliza, aparte de la narración de las palabras institucionales de Cristo, otra forma realmente distinta (Cf. I, Cor. 10, 16). Reduciéndolo a un dilema, puede decirse:

Si Cristo hablase para que *no se entendiese* que lo decía de la Eucaristía, se concluiría justamente que no hablaba de la presencia real.

Peero si lo dice, como hay que decirlo, *para que se entienda* que habla de la presencia real, ¿habría que concluir también que no habla de la presencia real? Sería una conclusión manifiestamente *anticientífica.*

La lógica ambiental, literaria y psicológica—de Cristo y los Apóstoles—, que es una lógica «científica», lleva necesariamente a ver estas fórmulas eucarísticas la presencia real del cuerpo y sangre de Cristo.

3) *La prueba magisterial y de fe de estos pasajes evangélicos.*

Esto que es una conclusión científica, es también la enseñanza del Magisterio y de la Fe. Pero antes de exponer esta prueba deseamos exponer algunas consideraciones.

a) *Algunas consideraciones previas.*

1) Si por hipótesis se admitiese que Cristo hablaba de la Eucaristía en un sentido metafórico, y que los Apóstoles las habían tomado en un sentido real—hablamos de la perspectiva exclusiva de los Sinópticos, ya que esto es exegéticamente inadmisible después de la «promesa» eucarística del capítulo VI de San Juan—, Cristo los debía de haber corregido allí mismo, dada la trascendencia de aquel hipotético error. Y no lo hace.

2) Después de resucitado se les aparece por espacio de cuarenta días, «hablando con ellos del reino de Dios» (Hc. 1, 3). Si ellos, por interpretar realmente la orden de la última Cena, estaban en un error, en este espacio de tiempo, en el que precisamente les hablaba «de regno Dei», les debería haber corregido este hipotético error, ya que era algo de una importancia trascendentalísima en la institución de ese «reino de Dios», que él fundaba. Y tampoco lo hizo.

3) En los discursos de la última Cena les dijo: «Muchas cosas tengo aún que deciros, mas no podéis llevarlas ahora; pero cuando viniere aquél, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa» (In. 16, 12, 13). Si este error hubiese existido, al recibir ese Espíritu, éste, que les iba a llevar hacia «la verdad completa», les debería haber corregido esto, pues lo primero que hace falta para venir a la «verdad completa» es corregir un hipotético error. Y tampoco lo hizo.

4) Los Apóstoles eran «infalibles» en el ejercicio de su apostolado. Y, como tales, enseñan la Eucaristía en estas palabras de Cristo. Su infalibilidad interpreta el valor eucarístiso de estos textos bíblicos.

Ni Cristo, buen conocedor de los suyos, ni el Espíritu que les envió y recibieron, les corrigieron nada de lo que habían entendido. Sólo por este capítulo la hipótesis de posible error en ellos se excluye necesariamente; como igualmente lo excluye su «infalibilidad» apostólica.

b) *La prueba magisterial y de la fe.*

En diversas ocasiones la Iglesia habló sobre la presencia real. Sin embargo no necesitó insistir, en un principio en ello, puesto que era creencia evidente desde los primeros tiempos de la misma. Fué especialmente ante la actitud protestante cuando la Iglesia formula la creencia dogmáticamente. Lo que era, sin duda, por otra parte doctrina de fe por el Magisterio ordinario, que interpretaba las palabras evangélicas de la institución en sentido eucarístico ,como doctrina de fe.

Por eso, sólo queremos recoger aquí la definición de Trento, y lo que dice en el decreto que ambienta la definición. Dice así:

> «Hoc tam admirabile sacramentum in ultima Cena Redemtorem nostrum instituisse, cum post panis vinique be-

> nedictionem se suum ipsius corpus illis praebere ac suum sanguinem disertis ac perspicuis verbis testatus est; *quae verba a sanctis Evangelistis commemorata...*, cum *propiam illam et apertissimam significationem prae se ferant*, secundum quam a Patribus intellecta sunt, indignissimum sane flagitium est, ea a quibusdam contentiosis et pravis hominibus ad fictitios et imaginarios tropos, quibus veritas carnis et sanguinis Christi negatur, contra universum Ecclesiae sensum detorquerî, quae, tanquam columna et firmamentum veritatis, haec ab impiis hominibus excogitata commenta velut satanica detestata est, grato semper et memori animo praestantissimum hoc Christi beneficium agnoscens» (60).

El Concilio hace ver que las fórmulas transmitidas por los Evangelistas sobre la institución eucarística, no admitan sentidos metafóricos puesto que «*propriam illam et apertissimam significationem prae se ferant*». Y luego el Concilio formula la doctrina dogmática:

> «Si quis negaverit, in sanctissimae Eucharistiae sacramento contineri vere, realiter et substantialiter, corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Jesu Christi ac proinde totum Christum; sed dixerit: tantummodo esse in eo ut in signo vel figura, aut virtute, anathema sit» (61).

b) Valor sacrificial de la eucaristia segun las narraciones sinopticas

Un segundo aspecto a estudiar en las narraciones sinópticas de la última Cena es el valor *secrificial* de la Eucaristía.

La prueba exegética.

Vamos a proceder a su valoración por vía de *invención* científica. Por tanto, vamos buscando el medio de exégesis directa, por el cual se pruebe, en estas narraciones, el valor sacrificial de la Eucaristía. Lo vamos a ir desarrollando en proposiciones.

---

(60) Cf. Denzinger: *Ench. symb.*, n. 874; cf. n. 876.
(61) Denzinger: *Ench. symb.*, n. 883.

No creemos se pruebe directamente por un grupo de argumentos que ordinariamente se utilizan. Coppens ha escrito a este propósito lo siguiente:

> «El carácter sacrificial de la Eucaristía es el mejor y más fácilmente establecido (habla a propósito de Mt. Mc.). El carácter sacrificial resulta de la fórmula *por muchos*, de los participios que la acompañan, de la mención de la sangre de la Alianza y de la adición de Mateo: *en remisión de los pecados*» (62).

Nos parece, por el contrario, que por vía de *invención* exegética por ninguno de estos capítulos puede probarse el valor formalmente sacrificial de la Eucaristía.

1) No se prueba, como antes se vió, por el solo verbo *poiein* con el que Cristo manda reiterar esta acción, ya que dicho verbo, en el contexto, no tiene el valor preciso de «sacrificar».

2) No se prueba tampoco, como también antes se vió, por los participios de presente.

3) No se prueba por la fórmula «por muchos». Pues esta sangre que se derrama «por muchos» es la sangre que Cristo *derramará* en el Calvario. ¿Cómo concluir *directamente* de esta sangre que Cristo deramará en la Cruz, el carácter formalmente sacrificial de la Eucaristía? Sí se concluye por esa sangre derramada en el Calvario, que la muerte de Cristo tiene valor de sacrificio. De la Eucaristía sólo podemos concluir directamente, en función de esa sangre que se «derramará» en el Calvario, que la Eucaristía contiene la sangre de Cristo en cuanto es sangre sacrificada en el Calvario. Pero por vía directa no creemos pueda deducirse que por *contener* la Eucaristía sangre de un sacrificio —futuro o pasado—sea ella *formalmente* un sacrificio.

4) Tampoco creemos se pueda concluir el valor sacrificial de la Eucaristía por la fórmula que se añade a esa sangre «derramada» que pone Mateo: sangre derramada «*en remisión de los pecados*». Esta es la sangre derramada en el Calvario. El argumento negativo es igual al anterior. La Eucaristía contiene la sangre de Cristo que se derramó en el Calvario «en remisión de los pecados». Pero de que la Eucaristía *contenga* esta sangre

(62) Cf. *Dict. Bibl. Suppl.*, vol. 2, col. 1178.

redentora del sacrificio del Calvario, no creemos que pueda concluirse directamente el valor *formalmente* sacrificial de la Eucaristía.

5) La alusión a la antigua Alianza a la que esta «nueva» sustituye, evoca y sitúa y orienta hacia este valor sacrificial. Pero esto sólo no pasaría de indicar que se evocaba el sacrificio de Cristo en el Calvario, pero sin poder concluirse *directamente* que la Eucaristía era formalmente sacrificio. La Eucaristía contiene la sangre de Cristo, en cuanto establece la nueva Alianza en el Calvario. Pero no se seguiría sin más, por el hecho de *contener* esa sangre de la nueva Alianza, que ella fuese formalmente sacrificio.

6) La misma consagración bajo las dos especies tampoco probaría, sin más, directamente, el valor sacrificial de la Eucaristía. Pues si con ellos se expresa o se constituye el sacrificio eucarístico, «a priori» no podría probarse que fuese así. Pues también cabría, como hipótesis, el que Cristo, estando realmente presente en las dos especies, quisiese evocar o simbolizar su muerte del Calvario, pero sin que por ello quisiese dar a la Eucaristía un estricto y formal valor sacrificial.

7) Un elemento que orienta más directamente a la valoración sacrificial eucarística, y que encontrará su complemento o su expresión total en el siguiente, es éste:

> «Puesto que la sangre llena la copa, es sangre ya derramada; la efusión, en efecto, no requiere de ninguna manera que la sangre sea derramada a tierra; basta que salga del cuerpo de la víctima, sin mirar si es recogida en un vaso o derramada a tierra. Y así, por *paralelismo*, esta «sangre derramada corresponde a la fórmula de Lucas: el cuerpo dado o inmolado (22, 19; I Cor. 11, 24)», lo mismo que a las fórmulas más concisas de Mt.-Mc. de: «Esto es mi cuerpo». Precisamente «porque el cuerpo es *inmolado* es por lo que la sangre es *derramada*» (63).

En efecto; esta sangre que está «derramada» *aquí*, en este cáliz, lo mismo que este cuerpo que está «inmolado» *aquí*, aunque es el cuerpo y sangre de Cristo que en aquella hora de la institución eucarística *será* «entregado» a la muerte y su sangre *será* «derramada por multitudes en remisión de los pecados»,

(63) Buzy: *Evang. s. St. Matthieu* (1946) pág. 348.

pero en cuanto esa sangre derramada *está ahora en este cáliz* y su cuerpo *está ahora en el altar,* sugiere que lo está porque está allí *sacrificándose.* Y esto sitúa el planteamiento del tema y casi da la razón del valor sacrificial de la Eucaristía.

8) Pero el elemento—nos parece—que directamente por vía exegética permite establecer el valor sacrificial de la Eucaristía, en los relatos sinópticos, son las palabras que Cristo antepone y con las que preceptúa la manducación de su cuerpo y sangre sacramentales: «*Comed,* esto es mi cuerpo»; «*Bebed,* esto es mi sangre».

En el vocabulario bíblico *sacrificar* es casi sinónimo de «comer y beber» *ante Yahweh* (cf. Ex. 32, 6; Deut. 12, 18; Juec. 9, 27; II Rey. 15, 11 ss.; Am. 2, 8; etc.). Todos los sacrificios, a excepción del holocausto, parecen haber tenido un banquete.

Manifiestamente «comer» el cuerpo inmolado de Cristo y «beber» la sangre sacrificada de Cristo, es, en la forma que sea (en el apartado siguiente se verá) comulgar en el sacrificio de Cristo. Por esa *comunión* se participa en el sacrificio de Cristo. Precisamente Cristo consagra su cuerpo y sangre en el pan y en el vino como elementos expresivos de comunión sacrificial.

Pero formalmente, ¿en cuál de ellos? ¿En el del Calvario? ¿O en ese mismo, pero en cuanto es ahora *formalmente eucarístico*?

9) La fuerza de la lógica ambiental en que hay que situar este pasaje lleva a la participación sacrificial eucarística.

Tanto en los sacrificios paganos como en los judíos, excepto en el «holocausto» que no tenía este ritual, el que comía las carnes o viandas que habían pertenecido a un sacrificio, participaba, por lo mismo, en ese sacrificio al que pertenecían. Abiertamente lo reconoce San Pablo invocando el ambiente judío: «Mirad al Israel carnal. ¿No participan del altar los que comen de las víctimas?» (I Cor. 10, 18) (64). Las carnes que se comían eran las mismas carnes sacrificadas.

Aquí se *come* la carne de Cristo realmente contenida en las especies y se *come* sacrificialmente, pues se come una carne—dígase analógicamente toda la argumentación de la sangre—en cuanto se presenta como sacrificada, como cuerpo «que será entregado a la muerte». Por la comunión de esta carne sacrificada

(64) Cf. ALLO: *Première épitre aux Corinthiens* (1956) pág. 242.

se participa en el sacrificio—como en todo sacrificio—al que pertenece esa carne sacrificada.

Pero como esa *carne*—«cuerpo»—que se come es la carne de Cristo sacramentada, eucaristiada, se sigue que por la *manducación* de esa carne *eucaristiada* se participa en un sacrificio *eucaristiado*. Pues la carne que se come no es más que la misma carne sacrificada. Si esa carne sacrificial es *eucarística*, es que el sacrificio que la sacrifica es *eucarístico*. Y, por tanto, la Eucaristía es un sacrificio.

No es sólo símbolo o recuerdo del sacrificio de Cristo en la Cruz, sino que ella es, al poner así eucarísticamente a Cristo realmente presente en el pan y en el vino, y al evocarse con ello su muerte redentora, al realizarse este acto—al actualizar su muerte—es ella, a su vez, verdadero sacrificio.

No es otra la argumentación que utiliza a este propósito el mismo San Pablo, al hablar de la Eucaristía y compararla con los sacrificios judíos: «¿No participan del altar los que comen de las víctimas?». Y luego establece la gran contraposición entre dos sacrificios y dos comuniones sacrificiales.

> «No podéis beber el cáliz del Señor
> y el cáliz de los demonios».
>
> «No podéis tener parte en la mesa del Señor
> y en la mesa de los demonios» (I Cor. 10, 18, 21).

La argumentación es vigorosa y está estructurada conforme a un ritmo hebreo antitético estricto. Viene a decir:

> El que come manjares idolátricos,
> no puede comer la Eucaristía;
> porque por los «idolótitos» participa en *ese sacrificio*,
> del cual come *esas* carnes inmoladas a los ídolos.
> Y esto impide comer la Eucaristía,
> porque por la comunión de *ésta*
> participa en *este sacrificio* eucarístico al que pertenecen.

Si quisiera suponerse que se participaba por la comunión eucarística directamente, no en el sacrificio eucarístico, sino en el de la Cruz, se rompería toda esta estructura antitética estricta de tan profundo valor en la lógica de la mentalidad semita. Sería entonces:

Por la comida de *estos* «idolótitos»
se participa en *este* sacrificio idolátrico al que pertenecen.
Por la comunión de *este* cuerpo eucarístico de Cristo
se participa en *aquel* sacrificio de la Cruz.

Esta rima estilística antitética paulina estricta exige en su argumentación la participación en el sacrificio eucarístico.

10) Establecida por esta vía de *comunión* eucarística el valor sacrificial de la Eucaristía, es como retroactivamente, a través de este principio—prescindimos en esta vía de exégesis *inventiva* de lo que se puede concluir por vía de Magisterio—se concluye que siendo la Eucaristía sacrificio, su naturaleza está en la presencia real de Cristo bajo las dos especies. Porque si por la orden de «comer» y «beber» su cuerpo y sangre, al cumplir este mandato se participa en el sacrificio eucarístico, esta participación en él supone la anterior constitución del mismo. Por eso, si hay que «comer» y «beber» su cuerpo y sangre, es que en esta doble consagración está el sacrificio eucarístico por parte de la víctima. Lo que, por otra parte, está sugerido por el simbolismo, que es realidad sacramental, de la separación sacramental del cuerpo y sangre de Jesucristo.

11) Siendo la Eucaristía sacrificio, ¿qué valores sacrificiales encierra? ¿Qué se puede saber de esto por vía exegética? Por vía de exégesis directa no es fácil poder precisar estos valores. Teniendo en cuenta la «analogía fidei» se ve que existen. Pero por vía de exégesis no es posible valorarlo, porque no están abiertamente formulados en el Texto Sagrado.

Sí puede decirse por una conclusión inmediata lo que es esencia de todo sacrificio: el ser, por naturaleza, acto de adoración a Dios. En este sentido la Eucaristía lleva implicado en su valor sacrificial el tener un carácter y valor *latréutico*.

Pero el valor *expiatorio* no se puede deducir exegéticamente por la expresión que explícitamente pone San Lucas y que implícitamente dicen los otros Sinópticos. Este es el cáliz de la Nueva Alianza en mi sangre, que será derramada «*en remisión de los pecados*» (Mt.). Pues la sangre que está en el cáliz a la hora que pronuncia Cristo estas palabras, es la sangre que *será* derramada para que se realice *formalmente* la Redención. Y la

Redención no se realizó formalmente en la *sangre eucarística*, sino en la sangre derramada en el Calvario. Pero no por ser la Eucaristía sacrificio, y *contener* la sangre de Cristo derramada por la redención de los hombres—dígase lo mismo de su cuerpo inmolado—, se sigue *exegéticamente* que también el sacrificio eucarístico sea expiatorio.

Las conclusiones y enseñanzas sobre el contenido plenario de este sacrificio eucarístico pertenece a la enseñanza del Magisterio y de la Fe (65).

Lo que sí se enseña abiertamente en los Sinópticos es el valor *conmemorativo* de la muerte de Cristo, que tiene la Eucaristía. «Cuantas veces hagáis esto, hacedlo en memoria mía» (Lc. 22, 19), que es en memoria de su cuerpo, que es «entregado», y de su sangre, que se derrama «en remisión de los pecados». Y lo cual va implicado en el mismo sacrificio, como San Pablo dice: «Pues cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz anunciaréis la muerte del Señor» (I Cor. 11, 26).

La prueba magisterial y de fe en este pasaje evangélico.

No tratamos aquí de probar por el Magisterio y la Fe, que la Misa es verdadero sacrificio. Sino probar o interpretar en estos pasajes bíblicos eucarísticos el valor sacrificial de la Misa, a través de la enseñanza magisterial y de fe.

El Concilio de Trento dice en el prolegómeno a los cánones definitorios: «Quia vero adversus veterem, in *sacrosancto Evangelio* Apostolorum traditionibus sanctorumque Patrum doctrina fundatam fidem...» (66). Es, pues, la fe del sacrificio eucarístico fundada «in sacrosancto Evangelio», la que se va a definir. Y después de definir en el primer canon que en la Misa se ofrece a Dios «verum et proprium sacrificium» (67), en el segundo interpreta dogmáticamente un pasaje eucarístico-sacrificial de los Sinópticos. Dice así:

> «Si quis dixerit, illis verbis: *Hoc facite in meam commemorationem* (Cf. Luc. 22, 19), Christum non instituisse

(65) Cf. DENZINGER: *Ench. symb.*, n. 937-956.
(66) Cf. DENZINGER: *Ench. symb.*, n. 947.
(67) Cf. DENZINGER: *Ench. symb.*, n. 948.

Apostolos sacerdotes, aut non ordinarse, ut ipsi aliique sacerdotes *offerrent corpus et sanguinem suum, A. S.*» (68).

El Concilio, pues, define de fe que en las palabras que trasmite San Lucas: «Hoc facite in meam commemorationem», Cristo hace dos cosas: a) ordena sacerdotes a los Apóstoles: b) preceptúa que ellos y todos los sacerdotes «ofrezcan (sacrifiquen) su cuerpo y sangre». Luego dogmáticamente se enseña que en estas palabras evangélicas, con las que se preceptúa realizar lo que antes se hizo—consagración—, se manda ofrecer el *sacrificio* eucarístico.

c) Valor sacramental de la eucaristia

El valor *sacramental* de la Eucaristía está exegéticamente valorado y ampliamente expuesto en el capítulo VI del Evangelio de San Juan, al hablar de los efectos eucarísticos del «Pan de vida» (Jn. 6, 48-58). También lo acusa vigorosamente una expresión de San Pablo a los Corintios. «Porque uno es el pan, somos muchos un solo cuerpo, todos los que participamos de este pan» (I Cor. 10, 17). La comunión eucarística, según San Pablo, tiene un efecto causal de unión de los miembros del Cuerpo Místico. Es el alimento por excelencia del mismo. También se ve el efecto sacramental de unión eucarística en San Pablo por la valoración exegética del término «koinonía» que utiliza (I Cor. 10, 16) al hablar de la recepción eucarística del cuerpo y sangre de Cristo (69). Pero, en cambio, este aspecto técnico-sacramental no es explicitado por los Sinópticos. El enfoque *narrativo* de la institución eucarística no les lleva a exponer este tema. O por mejor decir, los Sinópticos enseñan que la Eucaristía es la *comunión* del cuerpo y sangre de Cristo, pero no expresan los *efectos sacramentales* de esta comunión.

Fr. Manuel de Tuya, O. P.
Salamanca. Pontificia Facultad Teológica de San Esteban

(68) Cf. Denzinger: *Ench. symb.*, n. 949.
(69) Cf. Spick: *Première épitre aux Corinthiens* (1956) pág. 238-239.

La transubstanciación según Santo Tomás y las nuevas teorías físicas

El tratado *De Eucharistia* fué el último que escribió Santo Tomás de la *Summa totius Theologiae*. Durante su composición, dice Guillermo de Tocco, uno de sus biógrafos, bajaba todas las noches a la iglesia, antes de maitines, a orar ante el Santísimo Sacramento (1). Un día, fray Domingo Caserta, sacristán del convento, le sorprendió elevado sobre el suelo en oración, oyendo estas palabras del Crucifijo: «Bien has escrito de Mí, Tomás; ¿qué quieres en recompensa?»

Santo Tomás no volvió a escribir. La *Summa* quedaba incompleta. Muchos le pedían que continuase el trabajo, pero contestaba siempre de modo invariable: «No puedo, no puede ser, me es imposible». La razón de esta actitud sólo logró saberla su amigo fray Reginaldo, y bajo secreto: porque en comparación de lo que aquel día le manifestara Dios, todo cuanto había escrito hasta entonces le parecía paja... (2).

La transubstanciación es un dogma de fe. Lo definió el Concilio de Trento para oponerse a la doctrina protestante, que negaba la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía. Pero antes se contenía ya en documentos dogmáticos del Magisterio de la Iglesia. Recuérdese la fórmula de fe del Concilio de Roma del año 1079, propuesta a Berengario para su juramento (3); el ca-

(1) Guillermo de Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis*, c. 34.
(2) Guillermo de Tocco, l. c.
(3) *Denz.*, 350.

pítulo primero, *de fide catholica,* del IV Concilio de Letrán, duodécimo general, contra albigenses y valdenses (4); el Concilio décimosexto general, celebrado en Constanza, que condenó esta proposición de Wiclef: «Substantia panis materialis et similiter substantia vini materialis remanent in sacramento altaris» (5); también, el *Decretum pro Iacobitis,* del Concilio de Florencia, décimoséptimo general (6).

El mismo Concilio de Trento enseña que la creencia en la conversión substancial en la Eucaristía, o transubstanciación, existió siempre en la Iglesia: «Ideo persuassum semper in Ecclesia Dei fuit... per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri, et totius substantiae vini in substantiam sanguinis eius» (7).

Los Padres de los primeros siglos lo expresaron de una manera sencilla y casi del todo implícita, al confesar su fe en la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía.

San Ignacio de Antioquía dice, hablando de los docetas: «Ab eucharistia et oratione abstinent, eo quod non confitentur eucharistiam *carnem esse* Salvatoris nostri Iesu Christi» (8).

San Justino, describiendo el rito eucarístico, escribe: «Postquam preces et gratiarum actiones absolvit (sacerdos qui praeest), populus omnis acclamat: amen, amen autem hebraea lingua idem valet ac *fiat*» (9). Después, los diáconos reparten la eucaristía a los presentes y la llevan a los ausentes. Su recepción requiere la fe en ella, y haber recibido el bautismo. Sigue diciendo: «Neque ut communem panem neque ut communem potum ista sumimus; sed quemadmodum per Verbum Dei caro factus Iesus Christus Salvator noster et carnem et sanguinem habuit nostrae salutis causa, sic etiam illam alimoniam, in qua per precem ipsius verba continentem gratiae actae sunt... *incarnati illius Iesu et carnem et sanguinem esse edocti sumus*» (10).

San Ireneo llama al pan y vino convertidos, Eucaristía del cuerpo y sangre de Jesucristo: «Quando ergo et mixtus calix

(4) *Denz.*, 430.
(5) *Denz.*, 581.
(6) *Denz.*, 715.
(7) *Denz.*, 877.
(8) *Epist. ad Smyrneos,* MG 5, 713.
(9) *Apologia* I, 65; MG 6, 428.
(10) *Apologia* I, 66; MG 6, 428.

et factus panis percipit verbum Dei *et fit eucharistia sanguinis et corporis Christi...*» (11).

San Efrén afirma que cuando Jesucristo tomó el pan en sus manos, y lo bendijo, y lo llamó su cuerpo, «*et seipso replevit eum... et realiter effecit corpus suum*» (12).

En estas expresiones palpita, sin salir a la superficie, el concepto de conversión. ¿Qué otra cosa, si no, iban a querer significar diciendo: después de la consagración, el pan y el vino *son realmente, se hacen,* el cuerpo y la sangre de Jesucristo?

A partir del siglo IV, especialmente en los Padres griegos, aparecen fórmulas más claras: el pan y el vino «*mutantur et alia fiunt*»—Teodoreto (13)—; «*transmutantur*»—San Cirilo de Jerusalem (14), San Gregorio Niseno (15), Teodoro de Mopsuestia (16), San Juan Damasceno (17)—; «*transelementantur*»—San Gregorio Niseno(18)—; «*transformantur*»—San Juan Crisóstomo (19), San Cirilo de Alejandría (20)—; «*convertuntur*»—San Juan Damasceno (21)—, en virtud de la omnipotencia divina.

Esta última expresión será más tarde aceptada comunmente, junto con su concepto, para manifestar la virtud de las palabras consecratorias (22).

En el siglo XII apareció la palabra «transubstanciación», expresando la realidad de la conversión substancial eucarística. Lutero atribuyó su invención a Santo Tomás (23), sin caer en la cuenta que ya a fines del XII era bastante común, aunque no podamos determinar qué autor la usara por primera vez (24). Fué un lapso no pequeño de su privada y peculiar inspiración.

---

(11) *Adversus haereses* 5, 2, 2; MG 7, 1124.
(12) *Hymni et sermones,* 4, 4; S. Cirilo de Jerusalen, *Catecheses,* 19, 7; MG 83, 1048.
(13) *Eranistes ,dialogi,* 2; MG 83, 168.
(14) *Catecheses,* 22, 2; MG 33, 1097; 23, 7; MG 33, 1113.
(15) *Oratio catechetica,* 37; MG 45, 93.
(16) *In Math.,* 26, 26; MG 66, 713.
(17) *De fide orthodoxa,* 4, 13; MG 94, 1144.
(18) *Oratio catechetica,* 37; MG 45, 93.
(19) *In Joanem, Homiliae,* 8, 1; MG 49, 380.
(20) *In Math.,* 26, 27; MG 72, 452.
(21) *De fide orthodoxa,* 4, 13; MG 94, 1144.
(22) *Dictionaire de theol. cathol.,* V, col. 1124-1125; 1293-1295.
(23) Denifle, O. P., *Luther und Luthertum.* Mainz, 1906, I, p. 612; *Dict. de Theol. Cathol.,* V, col. 1287-1295.
(24) *Dict. de Theol. Cathol.,* V, 1, c.

La Providencia reservó a Trento su definición solemne como dogma de fe, para defender el depósito de la revelación divina de las corrupciones protestantes acerca de la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía. Dice así la definición del Concilio: «Si quis dixerit, in sacrosanto Eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Iesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissimo transubstantiationem appellat, A. S.» 25).

La transubstanciación es, por tanto, un dogma de fe, distinto del relativo a la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía, cuyo objeto es esa admirable y singular conversión de toda la substancia del pan y del vino en la del cuerpo y sangre de Jesucristo, la cual es, al mismo tiempo, razón de la presencia real del mismo Jesucristo en el sacramento del altar. Así lo enseña también el Concilio de Trento cuando dice: «Quoniam autem Christus redemptor noster corpus suum id, quod sub specie panis offerebat, vere esse dicit, *ideo* persuassum semper in Ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo sancta haec synodus declarat: per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri, et totius substantiae vini in substantiam sanguinis eius» (26).

De donde se sigue que la negación de la transubstanciación lleva consigo la negación de la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía, así como la negación de ésta la de la total conversión substancial del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Jesucristo. Se requería, pues, la definición de estos dos dogmas para deshacer las doctrinas protestantes sobre la presencia de Jesucristo en la Eucaristía.

Por esto, precisamente, el Catecismo del Concilio de Trento manda a los pastores de almas enseñar a los fieles, siempre que sean capaces de recibir su explicación, «huius admirabilis conversionis modum» (27). Y Pío VI, en la Bula «Auctorem fidei»,

(25) *Denz.*, 884.
(26) *Denz.*, 887.
(27) *De Euch.*, n. 41.

condena a los teólogos pistorienses en su pretensión de que los párrocos silenciaran la transubstanciación en sus instrucciones al pueblo, puesto que en ella no se trata de una cuestión escolástica, sino de un artículo de fe (28).

Toda verdad de fe lleva implícitamente en sí misma una teología. Porque las verdades de fe son en sí mismas inteligibles, y de alguna manera también para nosotros (29). Pues la teología no es otra cosa que la inteligencia y explicación de las verdades de fe. Cierto que la teología realiza esta explicación por medio de conceptos filosóficos, lo cual no quiere decir en manera alguna que las verdades de fe sean dependientes de ninguno de los diferentes sistemas filosóficos. Ni siquiera la teología, en cuanto tal, lo es tampoco. Porque los conceptos filosóficos no juegan en teología más que el papel de meros instrumentos para penetrar en el santuario de la verdad revelada; y la inteligencia de ésta sólo dice relación a dos factores fundamentales, que están fuera y muy por encima de toda sistematización humana: nuestra inteligencia y el mismo ser de la verdad divina.

Según esto, ¿cuál es el pensamiento de Santo Tomás acerca de la transubstanciación? ¿En qué consiste?

Necesitamos recorrer estos puntos para aclarar su posición:

1. Concepto de la transubstanciación según Santo Tomás.
2. Su posibilidad.
3. Necesidad de la total conversión substancial para la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía.
4. Por último, conforme a los principios de la doctrina del Angélico Doctor, trataremos de la transubstanciación en sus relaciones con las nuevas teorías físicas.

Un recorrido largo, y nada fácil de realizar.

I

CONCEPTO DE LA TRANSUBSTANCIACION SEGUN SANTO TOMAS

No podemos pensar las cosas si no es colocándolas en alguna categoría de ser. La transubstanciación pertenece, sin duda, al

(28) *Denz.*, 1529.
(29) *Denz.*, 1797, 1796; D. Thom., 1, 12, 1.

género de mutación (30). Se distinguen muchas clases de mutación: extrínsecas, intrínsecas, físicas—accidentales o substanciales—, y metafísicas. No vamos a exponer aquí el concepto de cada una de ellas, ya que esto nos ocuparía todo el tiempo de que disponemos.

En toda mutación hay que distinguir tres elementos: sujeto, término *a quo* y término *ad quem*. Para que un sujeto pueda pasar de un término a otro, por ejemplo, del frío al calor, se requiere en él una potencia natural respecto del término en el cual se muda, y además la virtud de un agente que lo haga pasar del término *a quo* al término *ad quem*.

La mutación de un sujeto entre términos positivos, con nexo intrínseco en el mismo cambio de la forma que pierde por la nueva que recibe, se llama conversión. Esta puede ser natural o sobrenatural, según que se verifique por la virtud de un agente creado, o sea necesaria para su realización la intervención sobrenatural de Dios.

Por lo mismo que toda conversión natural se realiza por virtud de un agente creado, cuya virtud es limitada, y no puede llegar a las últimas profundidades del ser de una cosa, forzosamente tiene que ser parcial o impura, recibiendo, bajo este concepto, los nombres de conversión formal y de transformación (31); o sea, cambio de la forma de una cosa por otra distinta, permaneciendo invariable el mismo sujeto de ambas, o la materia. Pero la conversión realizada en virtud de la omnipotencia divina puede llegar a ser *total*, porque el poder de Dios se extiende a todo el ser de las cosas, la cual es siempre sobrenatural.

Es indudable que la transubstanciación, como lo indica su mismo nombre, es verdadera conversión, no accidental, sino substancial; no parcial, sino total, y absolutamente sobrenatural. «Admirable y singular conversión», la llama por este concepto el Concilio de Trento (32).

En teología no puede suceder nada peor que pensar las cosas sobrenaturales según el módulo propio de las naturales. Porque esto conduce lógicamente al univocismo entre lo natural y sobrenatural, o, lo que es igual, a la destrucción de lo sobrenatural

(30) «Conversio enim quaedam mutatio est», D. Thom., 3, 75, 4, dif. 1.
(31) *IV Sent.*, d. 11, q. 1. 3 sol. 1; *IV C. G.*, c. 63; 3, 75, 4, 8.
(32) *Denz.*, 884.

por lo natural. Por eso, todo el empeño de Santo Tomás, al tratar de la transubstanciación, se dirige, en primer lugar, a señalar con todo cuidado las profundas divergencias que separan a ésta de todas las conversiones naturales. Del conocimiento exacto de estas diferencias saldrá el concepto verdadero de transubstanciación que ,como veremos, es completamente análogo con el de las conversiones naturales.

La misma insistencia con que Santo Tomás señala constantemente esta profunda divergencia entre la transubstanciación y las conversiones naturales, nos revela la importancia de su conocimiento para proceder con acierto en esta cuestión. «Haec conversio, dice ya en su comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo (33), sub nulla naturalium conversionum continetur, sed ab omnibus differt». En la Summa Contra Gentes vuelve a llamar la atención sobre este particular. «Sciendum est quod praedicta conversio panis in corpus Christi alterius modi est ab omnibus conversionibus naturalibus» (34). Y en la Summa Theologica remacha más esta idea, diciendo que la transubstanciación es una conversión totalmente sobrenatural. «Haec tamen conversio non est similis conversionibus naturalibus, sed est omnino supernaturalis, sola Dei virtute effecta» (35).

¿Cuáles son, pues, las diferencias que tan profundamente separan la transubstanciación de toda conversión natural? La más fundamental, que en cierto sentido comprende todas las demás, consiste en que en las conversiones naturales el *todo* se convierte en el *todo*, pero las *partes esenciales* no se convierten en las *partes*, ni el *individuo* en el *individuo*, como sucede en la transubstanciación. Así, en la conversión del leño en carbón, el leño se convierte en carbón, pero la materia y forma substancial del leño no se convierten en la materia y forma del carbón. Ni, por lo tanto, el individuo del leño se convierte en el individuo del carbón. Porque esta conversión se produce por uno o varios agentes finitos, los cuales tienen una virtud limitada, que no se extiende hasta la materia.

La razón de esto la señala también Santo Tomás cuando dice: «Naturalis operatio non potest pertingere usque ad varia-

(33) *IV Sent.*, d, 11, q. 1, a. 3, ad 1.
(34) *IV C. G.*, c. 63.
(35) 3, 75, 4.

tionem materiae quia operatur ex supposita materia, sicut quodlibet secundum agens operatur suppositis quae data sunt sibi a primo agente, et haec principia oportet manere in operatione naturae» (36). Ya que, «quanto aliquid est permanentius, tanto difficilius transmutatur... unde illa mutatio quae ad ipsam materiam pertingit est difficilior et maioris virtutis ostensiva» (37), es decir, infinita (38). Ni tampoco la forma del leño se convierte en forma de carbón: «Forma etiam non convertitur, quia abscedit illa, et alia introducitur» (39). Por esto en las conversiones naturales hay siempre *sucesión* de formas en un mismo sujeto, en virtud de la transubstanciación causada en él por un agente natural (40). Por lo que a la conversión natural se la llame también por otro nombre transformación. Así dice Santo Tomás que en las conversiones naturales la forma, «quae est terminus a quo, non convertitur in aliam formam; sed una forma *succedit* alteri in subiecto» (41). Y siendo la materia principio de individuación es manifiesto que en ellas, aunque el todo se convierta en el todo, el individuo no se convierte en el individuo. El individuo del leño no es ciertamente el mismo individuo del carbón en el cual se convirtió.

En la transubstanciación sucede todo de muy diversa manera, pues en ella el todo se convierte en el todo, y las partes en las partes, y el individuo en el individuo. *Toda* la substancia del pan se convierte en *toda* la substancia del cuerpo de Jesucristo, de tal manera que las *partes esenciales* del pan se convierten también en las del cuerpo de Jesucristo, y el individuo de la substancia de pan en el individuo del cuerpo de Cristo. «In naturalibus conversionibus, dice Santo Tomás, convertitur *totum* in *totum*, non autem partes essentiales..., sed *hic* (en la transubstanciación) et totum convertitur in totum, quia panis fit corpus Christi, et *partes* etiam convertuntur quia materia panis fit materia corporis Christi et forma substantialis similiter fit illa forma quod est corporis Christi» (42).

---

(36) *IV Sent.*, d. 11, q. 1 a. 3.
(37) *IV Sent.*, l. c. y 3, 75, 4 c. et ad 3.
(38) 3, 75, 4 c. et ad 3.
(39) *IV Sent.*, l. c.; IV C G., c. 63; 3, 75, 8.
(40) 3, 75, 3 ad 2.
(41) *Ibid.*
(42) *IV Sent.*, d. 11, q. 1 a. 3 sol. 1; 3, 75, 4, 8.

Y poco antes de las palabras citadas dejaba escrito: «Sicut autem esse compositi quod ex suppositione materiae natura producit operationi naturae subiicitur, ita ipsa materia, quam praesuponit natura, subiicitur actioni primi agentis, scilicet Dei, a quo hoc ipsum imperfectum esse, scilicet in potentia, quod habet, accepit. Unde divina operatio pertingere potest ad variationem materiae, ut scilicet sicut natura facit totum esse hoc totum, ut ex toto aere totam aquam, ita Deus facit ex hac materia signata illam. Et quia materia signata est individuationis principium, ideo solius Dei operatione hoc fieri potest, *ut hoc individuum demonstratum fiat illud individuum demonstratum. Et talis modus conversionis est in hoc sacramento*» (43).

De donde se sigue que la transubstanciación es una conversión substancial *total,* a diferencia de las conversiones naturales, que sólo lo son parcialmente. En la definición del Concilio de Trento encontramos una palabra con la que podríamos expresar exactamente este concepto: «Conversio *totius* substantiae panis et vini» en la substancia del cuerpo y sangre de Jesucristo (44).

Supuesta esta radical distinción entre la transubstanciación y las conversiones naturales, fácil es ahora deducir, por un proceso totalmente lógico y riguroso, todas las otras diferencias que la separan de éstas.

Sea la primera que en la transubstanciación no hay un sujeto que permanezca invariable bajo las distintas formas que sucesivamente pierde y adquiere, o en las cuales se convierte, como acontece en las conversiones naturales. Porque este sujeto, en las conversiones naturales, es la materia prima, la cual no se puede convertir por virtud de ningún agente natural, y por eso mismo todas las conversiones naturales son formales y parciales, recibiendo por esta causa el nombre de transformaciones (45). Pero la transubstanciación no es una conversión formal ni parcial, sino *total,* en la que también la materia prima se convierte, en virtud de la omnipotencia divina. Por esto dice Santo Tomás que la transubstanciación no es propiamente una mutación, ni un movimiento, sino una *sucesión* o un *orden substancial,* que tiene su asiento en las mismas substancias que se convierten y

(43) *IV Sent.,* d. 11 q. 1 a. 3.
(44) *Denz.,* 884.
(45) *IV Sent.,* d. 11 q. 1 a. 3 sol. 1; 3, 75, 4.

suceden. Así escribe: «Huiusmodi autem conversio non potest proprie dici motus, sicut a naturali consideratur, ut subiectum requirat: sed est *quaedam substantialis successio,* sicut in creatione est successio esse et non esse» (46). O como dice en la Summa Theologica: «Cum haec conversio substantialis importet quaemdam ordinem substantiarum, quarum una convertitur in alteram, est *sicut* in subiecto in *utraque* substantia, sicut ordo, et numerus» (47).

Otra de las diferencias de la transubstanciación respecto de las conversiones naturales, es que en éstas el término *a quo* de la conversión se corrompe o desaparece, mientras que en la transubstanciación ni permanece, ni se corrompe o deja de existir, sino que *totalmente se convierte* (48). Así, en la conversión del leño en carbón, la forma del leño desaparece al convertirse en carbón. En cambio, las formas del pan y del vino, en el instante de la conversión de éstos en la substancia del cuerpo y sangre de Jesucristo, no se corrompen o resuelven en la materia, ni desaparecen o dejan de existir, sino que se convierten en las formas del cuerpo y sangre de Jesucristo (49). Es una consecuencia necesaria del concepto de conversión *total*. Por eso ésta no podría tener lugar si algo perteneciente a las substancias del pan y del vino se aniquilara, desapareciera o dejara de existir antes de su realización, o en el mismo momento de verificarse. De ahí que Santo Tomás considere como absolutamente necesario para la existencia de la transubstanciación, que nada de lo perteneciente a la substancia del pan y del vino se corrompa o deje de existir, ni mucho menos se aniquile, pues lo que no existe tampoco se convierte: «quae quidem conversio *tollitur,* posita vel annihilatione substantiae panis, vel resolutione in praeiacentem materiam» (50). Sin duda, tocamos aquí uno de los puntos que se rozan muy de cerca con la existencia misma del dogma de la transubstanciación, como conversión total.

Si las diferencias ya indicadas son muy importantes, la que ahora vamos a señalar no lo es menos. La cual señala el punto

(46) *IV C. G.*, c. 63.
(47) 3, 75, 4 ad 1.
(48) *IV Sent.*, l. c.; *IV C G.*, l. c.; 3, 75, 3 c. et ad 1, 2 et 3.
(49) En los mismos lugares citados en la nota anterior, y también en otras partes.
(50) 3, 75, 3.

de arranque de otras concepciones de la transubstanciación totalmente distintas y hasta opuestas a la de Santo Tomás, al mismo tiempo que descubre una de las notas más características y específicas de aquélla. Consiste esta diferencia en que en las conversiones naturales se da siempre producción del término *ad quem*, o cuando menos alguna transmutación del mismo, como en el caso de la asimilación, cosa que no sucede en la transubstanciación.

He aquí cómo expresa el Santo Doctor esta propiedad de las conversiones naturales: «Illud quod in alterum convertitur semper transmutatur corruptione, sed illud in quod aliquid naturaliter convertitur, si quidem fit simplex conversio, transmutatur per generationem, sicut cum aqua generatur ex aere: si autem fit conversio cum additione ad alterum praeexistens, illud cui additur transmutatur secundum augmentum vel saltem per restaurationem deperditi sicut accidit in nutrimento» (51).

Si ahora tratamos de averiguar las causas de esto, fácilmente la encontraremos en la consubstancialidad de las formas en la materia prima (52), en la que se encuentran todas de algún modo contenidas, y en la limitación del agente creado que las realiza (53). Porque el agente creado sólo puede producir en la materia una transformación, desalojando de ella la forma que tenía, para introducir otra nueva que se produce. Unicamente así son posibles las conversiones naturales.

Si la transubstanciación fuera una conversión unívoca con las naturales, forzosamente tendríamos que decir que la producción del término *ad quem* pertenecía a la esencia de toda conversión y, por tanto, afirmar que también se daba en la transubstanciación. Pero ésta es una conversión totalmente sobrenatural, y tan lejos está de pertenecerle, ni de mezclarse en ella, de cualquier modo que sea, la idea de producción, que le es del todo contraria. Lo cual ponen de manifiesto el mismo fin a que se ordena la transubstanciación, su naturaleza de conversión total, y la virtud infinita de Dios por medio de la cual se realiza.

Se dice en filosofía que el fin determina la naturaleza de una cosa. Por eso entre los principios metafísicos del tratado de las

(51) *IV Sent.*, d. 11 q. 1 a. 3 sol. 1.
(52) 3, 75, 8; *IV C. G.*, c. 63.
(53) *IV Sent.*, d. 11 q. 1 a. 3 sol. 1; *IV C. G.*, c. 63; 3, 75, 4 c. et ad 3.

causas, uno de ellos establece que la causa final es la primera de las causas. Porque el fin, al determinar la naturaleza de una cosa, determina también las causas material y formal de la misma, y ambas el agente que las ha de realizar.

Ahora bien, según nos enseña la fe, el fin a que se ordena la transubstanciación es la presencia real en la Eucaristía del mismo cuerpo *numéricamente* de Jesucristo, que está en los cielos (54). El mismo individualmente. Y para esto se requiere imprescindiblemente que el cuerpo de Jesucristo no sea nuevamente producido, ni sufra en sí mismo la menor alteración. Porque desde el momento que fuera un cuerpo nuevamente producido, aunque sólo fuera de alguna manera, o sufriera alguna alteración en sí mismo, ya no sería el *mismo número* que está en el cielo. Por eso el fin de la transubstanciación excluye de ella toda idea de producción del término *ad quem* de la misma.

En cuanto conversión *total* substancial, también la producción es contraria a la transubstanciación. Porque la conversión substancial *total* es aquella en la que el todo se convierte en el todo, y las partes en las partes, y el individuo en el individuo. Lo cual obtenido, sobra toda producción del término *ad quem*, pues una vez que la substancia del pan se convierte en la misma substancia *número* del cuerpo de Jesucristo, el mismo individuo substancial del cuerpo de Jesucristo existe realmente en la Eucaristía, sin necesidad de producción alguna del mismo. De lo contrario, la conversión no sería *total*.

La misma infinitud de la omnipotencia de Dios que realiza la transubstanciación, nos conduce al mismo término. Porque su acción no supone ningún sujeto al que no se extienda la virtud de la misma, teniendo que limitarse a la mera transformación del sujeto de una forma en otra distinta, como en el caso de las conversiones naturales. Al contrario, la virtud divina tiene por objeto todo el ser de una cosa, y puede, por lo tanto, convertir su forma en la de otra, e igualmente su materia. Con lo cual no sólo queda convertido todo el ser de una cosa en el de otra, sino también el individuo de la misma, puesto que la materia es el principio de individuación de las substancias corpóreas (55).

(54) *Denz.*, 355; *Catech. Conc. Trid.*, de Euch, n. 26.
(55) *IV Sent.*, d. 11 q. 1 a. 3 sol. 1; *IV C. G.*, c. 63.

Así, la transubstanciación es una conversión substancial total completamente pura, sin mezcla alguna de producción. Pura conversión total substancial, y nada más. Por eso Santo Tomás no admite ninguna clase de mutación intrínseca en el mismo Jesucristo, en virtud de la transubstanciación, sino que repetida y expresamente la rechaza.

Véase cómo el mismo Santo Doctor contrasta la transubstanciación con las conversiones naturales desde este punto de vista. Después de afirmar que en las conversiones naturales hay producción del término *ad quem*, con trasmutación del término *a quo*, por la sucesión en el mismo de formas substanciales distintas, añade: «In naturalibus conversionibus, transmutatur et id quod convertitur, et id in quod convertitur. Illud quidem quod in alterum convertitur semper transmutatur corruptione, sed illud in quod aliquid naturaliter convertitur, si quidem sit simplex conversio transmutatur per generationem, sicut cum aqua generatur ex aere; si autem sit conversio cum additione ad alterum praeexistens, illud cui additur transmutatur secundum augmentum, vel saltem per restaurationem deperditi, sicut accidit in nutrimento. *Sed hic*—en la transubstanciación—*illud in quo fit conversio erat praeexistens, et non ei additur*; quia ut dictum est, illud quod convertitur, *convertitur in ipsum et secundum totum, et secundum omnes partes eius*. Unde hoc in quod terminanatur conversio, *nullo modo transmutatur*, scilicet Corpus Christi, sed solum panis qui convertitur» (56).

La transubstanciación es, por tanto, una conversión, que llega a las últimas profundidades del ser de la cosa convertida en otra preexistente, sin aducción ni producción de ninguna clase, sino por pura y simple conversión. Por eso mismo es una admirable y singular conversión, para la que se requiere el poder infinito de Dios.

En vritud de ella, la misma substancia numéricamente del cuerpo de Jesucristo, que nació de la Virgen María y está en los cielos, comienza a ser absolutamente en toda su realidad e individualidad substancial, donde antes no existía, bajo los accidentes del pan. Una realidad individual substancial se convierte totalmente en otra realidad individual substancial, «sublato eo per quod ab alia distinguebatur» (57).

(56) *IV Sent.*, l. c.
(57) 3, 75, 4 ad 3 m. Cfr. Cajet. III P, q, 75, a. 4 n. IX.

Querer introducir o mezclar en ella los conceptos de aducción o producción, equivale a preterir su propia naturaleza, disfrazándola con el manto de lo que es propio de las conversiones naturales. O lo que es lo mismo, patinar infructuosamente en el univocismo, sin poder alcanzar la meta señalada.

Sin embargo, ya sea po la misma dificultad del problema, ya también por influjo del prestigio de los defensores de la idea de producción, es lo cierto que algunos tomistas, como Juan de Santo Tomás (58), los Salmanticenses (59), Gonet (60), Billuart (61), se dejaron fascinar, hasta cierto punto, por el espejismo de una acción productiva. Pero en realidad no hay cosa más opuesta al verdadero pensamiento de Santo Tomás, así como también de los grandes teólogos del siglo XIII, Alejandro de Ales (62), San Alberto Magno (63) y San Buenaventura (64). O sea, que para Santo Tomás es cosa indiscutible que la transubstanciación es una conversión substancial, total, puramente conversiva.

De lo dicho se desprende otra diferencia de la transubstanciación respecto de las conversiones naturales, en cuanto a la virtud del agente por medio de la cual se realizan unas y otras, y al sujeto sobre el cual recae la acción de aquél en las mismas.

Para las conversiones naturales basta una virtud finita, puesto que su agente propio es también creado y finito, recayendo la acción de éste tanto sobre el término *a quo*, como principalmente sobre el término *ad quem*. Sobre el término *a quo*, para desalojar del sujeto la forma que poseía y disponerlo para recibir otra nueva. Y sobre el término *ad quem*, para producirlo, educiéndolo de la potencia natural de la materia (65).

En cambio, la transubstanciación sólo puede realizarse por la virtud infinita de la divina omnipotencia, que recae total y exclusivamente sobre el término a *quo*, la substancia del pan y del vino, las cuales se convierten pura y totalmente en la subs-

---

(58) *Curs. Theol.*, III P, Disp. 28 a. 3.
(59) *Curs. Theol., De Euch.*, Disp. 5, dist. 3.
(50) *Clypeus Theol. Thomist., De Euch.* Disp. 5, a. 3.
(61) *Curs. Theol.*, Pars III, *De almo Eucharist. Sacramento*, a. 7.
(62) *Summa Theologica*, Pars IV, q. 10.
(63) *In IV Sent.*, d. 11.
(64) *In IV Sent.*, d. 11.
(65) *IV Sent.*, d. 11 q. 1 a. 3; *IV C. G.*, c. 63; 3, 75, 4 c. et ad 1 et 2., 3 ad 2, 8.

tancia del cuerpo y sangre de Jesucristo, permaneciendo Este absolutamente inmutable en sí mismo (66). Es como un corolario de la distinción esencial entre conversión parcial, mezclada de producción, y la total substancial, puramente conversiva.

Esta diferencia nos lleva por sí misma a señalar otro de los puntos fundamentales de la radical divergencia en el concepto de transubstanciación de Santo Tomás, y el excogitado por otros autores que le siguieron, a partir del siglo XIV. Nos referimos al nexo intrínseco, esencial a toda conversión propiamente dicha, entre lo que se convierte y lo convertido.

En efecto, este nexo intrínseco permanece íntegramente en la transubstanciación, aunque por razón diversa que en las conversiones naturales. En las conversiones naturales substanciales este nexo hay que buscarlo en el mismo sujeto de la conversión, y en las disposiciones por las que se prepara aquél para dejar una forma y recibir otra distinta. O sea, en la consubstancialidad de las formas en un mismo sujeto, la materia prima, y en las disposiciones inmediatas por las cuales este sujeto se prepara para recibir una forma nueva y dejar otra que tenía (67). En la transubstanciación este nexo intrínseco está en la misma naturaleza de la conversión total, puramente conversiva.

Si ahora reflexionamos, comprenderemos fácilmente que las divergencias entre la transubstanciación y las conversiones naturales son muy profundas , y que estas diferencias se extienden a todos los términos de la conversión y elementos de la misma: sujeto, término *a quo* y *ad quem*, virtud del agente que la realiza, sujeto sobre el que recae la acción, y la misma acción conversiva.

¿Quiere decir esto que la transubstanciación sea un concepto totalmente equívoco respecto de las conversiones naturales? De ningún modo. No es unívoco, ni totalmente equívoco, sino análogo. La analogía implica igualdad y diversidad, pero más diversidad que igualdad. Entre las conversiones naturales y la transubstanciación hay igualdad en cuanto al término *a quo*, materialmente considerado, por tratarse en ambos casos de un ser natural: el agua, el pan. Pero en todo lo demás hay mucha más diversidad que igualdad, según hemos visto.

(66) En los mismos lugares citados con la nota anterior, passim.
(67) *IV Sent.*, d. 11, q. 1 a. 3 sol. 1; *IV C. G.*, c. 63; 3, 75, 8.

Esta diversidad es proporcional a la virtud del agente que la realiza, creado y finito en las conversiones naturales; increado e infinito, en la transubstanciación.

Ahora bien, hallándose en la transbustanción los mismos términos y elementos que en las conversiones naturales, si se exceptúa el sujeto en sentido propio, porque en un sentido amplio los accidentes del pan y del vino tienen cierta semejanza de sujeto (68), muy bien podemos establecer entre aquéllas y la transubstanciación, comparadas con la virtud del agente que las realiza, como medida de su naturaleza, una proporción que nos manifestará la analogía existente entre ellas. Esta proporción es la siguiente: la conversión natural es respecto del agente creado, lo que la transubstanciación, o conversión total substancial, respecto de la omnipotencia divina. Semejanza proporcional que expresa la analogía existente entre aquéllas, con la misma distancia que existe entre el poder creado y el infinito de Dios. Por tenue y débil que sea esta semejanza, y por sí misma no baste para hacernos comprender de modo perfecto lo que es la transubstanciación, es suficiente para que la podamos pensar y entender (69). Y más que suficiente para que jamás se nos pueda ocurrir introducir en ella elementos propios y específicos de las conversiones naturales.

Con harta razón repite, pues, tantas veces Santo Tomás que la transubstanciación es distinta de todas las conversiones naturales; que no se contiene bajo ninguna de ellas; y que es mucho más difícil de comprender que la misma creación, puesto que aunque de ésta no tenemos ningún ejemplo en las cosas, expresa sin embargo el modo propio de su producción por la causa primera, mientras que de la conversión total tenemos ejemplos *contarios* en las mismas conversiones naturales (70). Nada tiene, por tanto, de extraño que el Concilio de Trento la llame «conversión admirable y singular» (71), y que el Catecismo del mismo Concilio diga que es un «misterio de explicación dificilísima» (72).

Si ahora intentáramos definir la transubstanciación ,tal como Santo Tomás la concibió, diríamos que es una *conversión subs-*

(68) *IV C. G.*, c. 63; 3, 75, 5 ad 4.
(69) *Cayetano*, in III P, q. 75, a. 4, n. IX.
(70) *IV Sent.*, d. 11 q. a. 3 sol. 3 ad 1; *IV C. G.*, c. 63; 3, 75, 8.
(71) *Denz.*, 884.
(72) *De Euch.*, n. 41.

tancial total, puramente conversiva, de las substancias del pan y del vino en el mismo cuerpo y sangre numéricamente de Jesucristo, realizada por la virtud infinita de la divina omnipotencia, recayendo la acción de ésta total y exclusivamente sobre las substancias del pan y del vino, sin ninguna mutación intrínseca en el cuerpo y sangre del mismo Jesucristo.

Sería ingenuo pensar que, porque el cuerpo de Jesucristo, presente en la Eucaristía, es numéricamente el mismo que está en el cielo, nació de la Virgen María y padeció en la Cruz, la total conversión de la substancia del pan se realiza en el cuerpo de Jesucristo *en cuanto está en el cielo, nació de María Virgen, o padeció en la Cruz,* o de los tres modos a la vez. Porque, según esto, la conversión se haría en el cuerpo de Jesucristo, según un modo accidental del mismo, de los cuales uno excluiría al otro, no pudiéndose dar los tres a la vez. Nada de eso, sino que se verifica en la misma substancia *número* del cuerpo de Jesucristo, que actualmente reina en el cielo, padeció en la cruz y nació de la Santísima Virgen, como *término* de la misma conversión del pan. Un individuo substancial, el pan, se convierte en otro individuo substancial, el mismo cuerpo de Jesucristo. Y en virtud de esta admirable y singular conversión, la misma substancia del cuerpo de Jesucristo, sin ninguna mutación intrínseca del mismo cuerpo, sino el mismo individualmente que nació de la Virgen, padeció en la Cruz y reina en los cielos, comienza a ser en la Eucaristía, según todo su ser físico substancial, por pura y total conversión en El de la substancia del pan, sin mezcla alguna de producción, ni de acción aductiva. Un individuo se convierte en otro individuo, cosa que sólo puede realizar el poder de Dios.

Lo único que adquiere el cuerpo de Jesucristo en esta conversión, que antes no tenía, es una relación extrínseca, de contenido a continente, respecto de los accidentes del pan. Porque lo que bajo ellos era antes substancia del pan, fué convertido por el poder de Dios en la misma substancia del cuerpo de Jesucristo (73). Fuera de esto, que no es nada intrínseco, sino extrínseco, y por otra parte también necesario para la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía (74), ninguna otra cosa se puede señalar en el cuerpo de Jesucristo que signifique mutación intrínseca en

(73) 3, 75, 6.

El. Porque la conversión total de la substancia del pan en El, es pura y totalmente conversiva, y no productiva, ni aductiva.

¿Será ocasión de repetir ahora: «Durus est hic sermo, et quis potest eum audire»? (75). Santo Tomás nunca conoció soluciones fáciles y baratas tratándose de misterios que sobrepasan el alcance de la razón humana. Por eso no cabe aplicarle a él las palabras que Jesús dirigió a sus discípulos, inquietos por su doctrina sobre la Eucaristía: «¿Y esto os escandaliza?» (76).

Enfrente de este concepto de la transubstanciación de Santo Tomás, desde el siglo XIV hasta nuestros días, se alza otro diametralmente opuesto y hasta contrario, que, partiendo de la aniquilación o desaparición de la substancia del pan y del vino, cambia el concepto de *conversión* por el de *sucesión*. Según este concepto, una vez desaparecidas las substancias del pan y del vino Dios haría presentes, bajo los accidentes de aquéllas, el cuerpo y sangre de Jesucristo por una acción mucho más misteriosa y difícil de concebir que la puramente conversiva de Santo Tomás, que unos llaman *aductiva* y otros *conversiva* o *productiva*. Así dice el nominalista Gabriel Biel: «Haec conversio... proprie dicitur *transubstantiatio*, tan ratione termini *o quo* quam ratione termini *ad quem*. Ratione termini *a quo* in hac conversione desinit esse simpliciter substantia termini *a quo*, quoad materiam et formam. Et quantum ad terminum *ad quem*, quia est *ad productionem seu conservationem* corporis Christi, sub istis speciebus. Nam si corpus Christi non esset in rerum natura, ad prolationem verborum formalium corpus Christi de novo produceretur sub istis speciebus» (77). Y en otro lugar: «Non ergo in hac conversione substantia panis *fit* corpus Christi, nec corpus Christi substantialiter mutatur, licet substantialiter *succedat*, et per hoc *unum converti in aliud*, non est unum *fieri* aliud, sed (ut dictum est) est unum *succedere alteri*» (78).

Comparando este concepto de transubstanciación con el que nos dan los Santos Padres, y sobre todo la definición del Concilio de Trento, resulta verdaderamente difícil compaginarlos

(74) *IV C. G., c.* 63.
(75) *S. Juan*, 6, 61.
(76) *S. Juan*, 6, 62.
(77) *IV Sent.*, d 11, q. 1 a. 3 dub. 2.
(78) Sacrosancti Canonis Missae expositio ect., lect. 40, Salmanticae, 1575.

entre sí. Particularmente si se tiene en cuenta que, en el Concilio de Trento, después de múltiples y reflexivas deliberaciones, tanto de parte de los teólogos, como de los Padres del Concilio, en todas ellas, y sin la menor oposición de ninguno, se afirma invariablemente la conversión de las substancias del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Jesucristo como la razón verdadera de la transubstanciación y de la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía, sin que nada autorice a tomar esta conversión en el sentido de una mera *sucesión de* substancias (79). Es decir, que tanto los Santos Padres, como el Concilio de Trento, nos hablan de una *real y verdadera* conversión, y ésta de que venimos hablando lo es tan sólo nominalmente.

Al menos nosotros nada hemos encontrado en la discusión del canon segundo del sacramento de la Eucaristía que pueda favorecer esta interpretación (80). Con gusto veríamos que alguien nos demostrara lo contrario, porque de esta manera desaparecería para siempre un eterno equívoco ,que tanto desorienta a muchas inteligencias.

II

POSIBILIDAD DE LA TOTAL CONVERSION SUBSTANCIAL

¿Es posible la total conversión del ser de una cosa en el de otra, sin mutación alguna real por parte de ésta, o lo que es lo mismo, la transubstanciación, según la entendió Santo Tomás?

Al llegar aquí, la mente queda perpleja y como desconcertada ante las afirmaciones contradictorias de sabios eminentes, que por el momento no acierta uno a explicar. Por un lado Santo Tomás afirma, sin titubeos, y con la mayor naturalidad, la posibilidad de esta conversión por el poder infinito de Dios,

(79) En la congregación general, tenida el 25 de mayo de 1547, el presidente Bituntino presenta el segundo esquema De sacramento eucharistiae, reformado según las censuras de los Padres en congregaciones anteriores. Entre estas censuras había una, formulada por sólo dos Padres, en la que se pedía se suprimiese la palabra *totius* del canon 2, que define la conversión substancial. Bituntino da cuenta a la congregación de que esa palabra no fué suprimida en el segundo esquema, «ut haeresis iugularetur eorum, qui dicunt *non totam substantiam panis in Christi corpus transferri*»... Act. Conct. Trid., VI, 143, 156.

(80) Cfr. *Act. Conc. Trid.* VI, 131, 136, 138, 142-43, 147 ect.

llegando a insinuar que hasta para los mismos infieles no resulta tan difícil su comprensión, si se tiene en cuenta el modo como Dios creó todas las cosas de la nada (81). Por otra parte, Escoto niega su posibilidad (82). Y Suárez afirma repetidas veces que «nec mente concipi potest» (83). ¿Será posible que Santo Tomás no viera lo «inconcebible de su afirmación», precisamente en un misterio de tanta trascendencia?

Pero después que se descubre la razón última de afirmaciones tan dispares y contradictorias, y que todos tienen razón desde el punto de vista en que se colocan, no se puede menos de recordar el verso del poeta asturiano: «Todo es del color—del cristal con que se mira». Pues a la base de afirmaciones tan contradictorias existe un concepto de transubstanciación distinto, que es lo que las hace posibles, siendo uno mismo el objetivo final que todos persiguen, cual es la presencia real, en la Eucaristía, del mismo Jesucristo que está en el cielo, padeció en la cruz y nació de María Virgen.

Santo Tomás, Escoto y Suárez convienen en que la transubstanciación es una conversión enteramente sobrenatural. Pero se dan en ellos diferencias muy profundas en cuanto al término *a quo* de la conversión, la acción conversiva y el nexo entre el término *ad quo* y *ad quem*.

En Escoto, el término *a quo* se aniquila (84); en Suárez, se corrompe o deja de existir (85); en Santo Tomás, ni se aniquila ni desaparece, sino que se *convierte* (86).

Para Escoto y Suárez, la acción del agente de la conversión recae principalmente sobre el término *ad quem*, el cuerpo de Cristo o su sangre, siendo esa acción *aductiva* para el primero (87), y *conservativa* o *productiva* para Gabriel Biel y el Doctor Eximio (88). En Santo Tomás, por el contrario, recae *exclusivamente* sobre el término *a quo* de la misma, la substancia del pan

(81) *De articulis fidei*, c. 8.
(82) *IV Sent.*, d. 11 q. 3.
(83) *De Euch., disp.* 50, *sect.* 10, n. 16; *sec.* 4, n. 8 ect.
(84) *In Sent.*, d. 11, q. 4.
(85) *De Euch., disp.* 50, *sect.* 6 nn. 3-8.
(86) 3, 75, 3 c. et ad 2 et 3.
(87) *In Sent.*, d. 11 q. 3, 4.
(88) BIEL, *in IV Sent.*, d. 11 q. 1 a. 3 *dub.* 2; SUAREZ, *De Euch., disp.* 50 *sect.* 4 nn. 10-17.

y del vino, siendo aquélla *puramente conversiva*, y de ningún modo aductiva ni productiva o conservativa (89).

Respecto del nexo entre el término *a quo* y *ad quem*, la divergencia es aún más profunda. En Escoto y Suárez, completamente *extrínseco*, fundado en una ordenación de Dios, según la cual, después de la aniquilación de la substancia del pan y del vino, en el primero, o de la separación de la substancia respectiva en el segundo, sucedería el cuerpo y sangre de Jesucristo (90). En la concepción de Santo Tomás, este nexo es absolutamente *intrínseco*, es decir, en virtud de la misma conversión total de las substancias del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Jesucristo, de modo análogo a como la segunda procesión de Dios *ad intra* tiene razón de verdadera generación *vi ipsius processionis*, puesto que la conversión es puramente conversiva, sin acción de ninguna clase sobre el cuerpo de Jesucristo (91).

En las concepciones de Escoto, por una parte, y de Biel y Suárez, por otra, la transubstanciación, dentro de su trascendencia sobre todas las conversiones naturales, tiene con ellas, sin embargo, una semejanza mucho mayor que en Santo Tomás: desaparición del término *a quo*, acción del agente sobre el término *ad quem*, producción de éste después de la desaparición del término *a quo*.

Según el Aquinate, ninguna de estas cosas se encuentra en la transubstanciación.

Ahora bien, siendo el nexo intrínseco la nota más esencial y característica de la conversión, ¿se puede afirmar que la transubstanciación aductiva, conservativa o productiva, sea verdadera y propia conversión, y no una mera sucesión substancial ordenada por Dios? ¿Cuando el Concilio de Trento define la transubstanciación como «admirable y singular conversión», habla de conversión en sentido propio, aunque siempre análogo a las conversiones naturales, o más bien en sentido lato? ¿De qué manera interpretamos las demás definiciones de la Iglesia? Y en todo

(89) *In IV Sent.*, d. 11, q. 1 a. 3 *sol.* 1, et. *passim*.

(90) Es doctrina general de los Nominalistas que este nexo está fundado en un pacto de Jesucristo con su Iglesia. Así lo afirma Gabriel Biel en su obra *Sacrosancti Canonis Missae expositio* ect., lect. 40. El cual, de distintas maneras explica cada uno de ellos. SUAREZ dirá que «solum est connexio sacramentalis, et *quasi artificialis ex institutione divina*». *De Euch., disp.* 50, *sect.* 8 n. 2.

(91) Cfr. PENIDO, *Le role de l'analogie en theologie dogmatique*, p. 435.

caso, ¿se puede llamar conversión substancial, *total*, «totius substantiae panis in corpus, et totitus substantiae vini in sanguinem», aquélla en la que se comienza por establecer la aniquilación de la misma, o su desaparición en la potencialidad de la materia?

A la última de estas preguntas Santo Tomás contesta categóricamente que no. Lo que se aniquila o corompe, no se convierte: «Quae quidem conversio *tollitur*, posita vel annihilatione substantiae panis, vel resolutione in praeiacentem materiam (92). Y todo el mundo conoce la respuesta que damos los tomistas a las demás preguntas.

Supuesto que la transubstanciación sea propiamente conversión substancial total, aunque de orden trascendente y completamente análogo a las conversiones naturales, ¿es posible que esta conversión sea *puramente conversiva*, como la entiende Santo Tomás, es decir, que todo el ser de la substancia del pan se convierta, por el poder de Dios, en el mismo ser individual de la substancia del cuerpo de Jesucristo, sin ninguna mutación real por parte de Este? He aquí la cuestión.

Santo Tomás recomienda a quienes juzgan imposible la conversión total, puramente conversiva, que consideren atentamente la omnipotencia de Dios. «Si quis autem infideles velit dicere hanc conversionem impossibilem esse, consideret Dei Omnipotentiam» (93). Y ciertamente, si la omnipotencia de Dios produjo todo el ser de las cosas de la nada, con mayor motivo podrá convertir todo el ser de una en el de otra, sobre todo si ambas pertenecen al mismo orden substancial corpóreo, como sucede con las substancias del pan y del vino, y el cuerpo y sangre de Jesucristo (94).

Para que pudiera decirse que la conversión total, puramente conversiva es imposible, sería necesario encontrar en ella algo

(92) 3, 75, 3.
(93) *De articulis fidei*, c. 8.
(94) Es muy de notar que Santo Tomás habla de la posibilidad de la total conversión substancial, por el poder infinito de Dios, en un sentido muy concreto y restringido, ciñéndola a las substancias corpóreas del pan y del vino en la del cuerpo y sangre de Jesucristo. Posteriormente esta doctrina del Angélico Doctor recibe una fórmula universal en el sentido que Dios puede convertir una creatura en cualquier otra, la cual se encuentra después en los autores posteriores. Tal vez haya influido en esto el concepto que muchos tenían de conversión como equivalente a una mera *sucesión* de substancias. Sería interesante un estudio que averiguara el origen, evolución y vicisitudes de este principio, que tanto ha dado que hacer en la cuestión de la transubstanciación.

repugnante y contradictorio en sí mismo, puesto que el poder de Dios, aunque infinito, no puede hacer lo imposible. Por ejemplo, si se dijera que una creatura puede convertirse en el ser de Dios, esto implicaría una manifiesta repugnancia. Pero en el caso que tratamos, ¿dónde se halla esa repugnancia y contradicción?

Santo Tomás, que dedica varios capítulos en la Summa contra Gentes a resolver las dificultades de los infieles contra la posibilidad de la Eucaristía (95), presintió, sin duda, esta dificultad de muchos en concebir la conversión substancial por él establecida, la cual él mismo expresa en el tono más fuerte que pudo darle. «Quae sunt secundum se diversa—objeta—nunquam unum eorum fit alterum, sicut albedo nunquam fit nigredo... Sed sicut duae formae contrariae sunt secundum se diversae, utpote principia formalis differentiae existentes; ita duae materiae signatae sunt secundum se diversae, utpote existentes principia materialis distinctionis: ergo non potest esse, quod haec materia panis fiat haec materia, qua individuatur corpus Christi: et ita non potest esse, quod substantia huius panis convertatur in substantiam corporis Christi» (96).

En la solución, al mismo tiempo que señala el punto débil de la dificultad, nos descubre también la verdadera razón de la posibilidad de la conversión total, puramente conversiva.

Como toda conversión se realiza por medio de un agente, según sea la virtud de éste, así también alcanzará aquélla mayor o menor profundidad. Si comparamos la conversión del pan y del vino con la virtud de un agente creado, de esta manera, efectivamente, nunca podrá llegar a ser total, ni puramente conversiva, porque esa virtud es siempre finita y limitada. Por sí sola no puede dar ser a la materia y forma del pan, o de cualquier otra cosa, sino que la supone en sus operaciones. Ni tampoco transmutarlas en sí mismas, porque el ser íntimo de las cosas no es su objeto propio. Y siendo las razones esenciales de las cosas, según sus conceptos propios, irreductibles entre sí, de ahí que la virtud de todo agente creado no se extienda más allá del cambio de una forma por otra en un mismo sujeto. Por eso, todas las

(95) *IV C. G.*, cc. 62-67.
(96) 3, 75, 4, *dif.* 3.

conversiones realizadas por un sujeto creado son por necesidad parciales e impuras, es decir, no totalmente conversivas.

O sea, que la virtud de todo agente creado, en cuanto finita y limitada, mira a las cosas según sus razones propias, las cuales, de esta manera, son inconvertibles unas en otras. Lo blanco no es ni puede ser negro.

Considerando la conversión en orden a la virtud infinita de Dios, la perspectiva cambia por completo. Porque la razón de ser es común a todo lo que de alguna manera existe, invadiendo y penetrando los principios esenciales y todas las propiedades de una cosa, de tal manera que fuera de ella no hay nada, ni puede darse cosa alguna. Y como el objeto propio del poder de Dios es el ser en cuanto tal, síguese que bajo esta razón el poder divino se extiende no sólo a la producción de la materia y de la forma de una cosa en sí mismas, o en cuanto materia y forma, sino también a la total conversión de las mismas en la materia y la forma de otro ser corpóreo. Por ejemplo, las materias y formas del pan y del vino, en las del cuerpo y sangre de Christo. Pues mucha menor distancia existe entre la materia y forma de dos cuerpos, que entre el no ser y el ser de la materia y forma de cada uno de ellos. Por lo tanto, habiendo creado Dios todas las cosas de la nada, no se ve repugnancia en que pueda convertir la materia de una cosa en la de otra, y de igual modo la forma. Esta imposibilidad existe ciertamente para el agente creado y finito, pero no para el poder de Dios. Así pues, no podemos negar la posibilidad de la total conversión de las substancias del pan y del vino, sin que, tácitamente y de un modo, al menos, implícito, concibamos la transubstanciación, en cuanto a la virtud del agente que la produce, unívocamente con las conversiones de orden natural.

«Manifestum est, dice Santo Tomás, quod omne agens agit, in quamtum est actu. Quodlibet autem agens creatum est determinatum in suo actu, cum sit determinati generis, et speciei. Et ideo cuiuslibet agentis creati actio fertur super aliquem determinatum actum. Determinatio autem cuiuslibet rei in esse actuali est per eius formam. Unde nullum agens naturale, seu creatum, potest agere nisi ad inmutationem formae, et propter hoc omnis conversio quae fit secundum leges naturae est *formalis*. Sed Deus est actu infinitus, unde eius actio se extendit *ad totam naturam entis*. Non igitur solum potest perficere conversionem *formalem*.

ut scilicet diversae formae sibi in eodem subiecto succedant, sed conversionem *totius entis*, ut scilicet tota substantia huius convertatur in totam substantiam illius. *Et hoc agitur divina virtute in hoc sacramento*, nam tota substantia panis convertitur in totam substantiam corporis Christi, et tota substantia vini in totam substantiam sanguinis Christi. Unde haec conversio *non est formalis, sed substantialis*; nec continetur inter species motus naturalis, sed proprio nomine potest dici *transubstantiatio*» (97).

Contestando después a la dificultad, anteriormente propuesta, insiste todavía más en esta idea fundamental para concebir la posibilidad de la total conversión substancial. Si esta idea se pierde de vista, o se desprecia, ridiculizándola, luego se sienten las consecuencias en la negación de la posibilidad de una tal conversión, embarcándose alegremente en un ridículo univocismo con las conversionees naturales. «Virtute agentis finiti, non potest forma in formam mutari, nec materia in materiam; sed virtute agentis *infiniti*, quod habet actionem *in totum ens*, potest talis conversio fieri: quia utrique formae et utrique materiae est *communis natura entis*; et id quod est *entitatis* in una, potest *auctor entis* convertire in id quod est entitatis in altera, *sublato, eo, per quod ab illa distinguebatur*» (98). Esta es una de las razones por las que decíamos al principio que la transubstanciación es una conversión substancial totalmente análoga con las de orden natural.

Las palabras de Santo Tomás, antes citadas, han dado lugar a falsas interpretaciones, a causa de la última expresión: «sublato eo, per quod ab illa distinguebatur». Como si quisiera decir que en esa conversión substancial, la *entidad común* a la materia y forma del pan, se convierte en la entidad del cuerpo y sangre de Jesucristo, desapareciendo la materia y forma del pan según sus razones propias. Y nada más contrario al verdadero pensamiento del Santo Doctor.

En primer lugar, porque nunca reconoció él la existencia de ese ser común a las cosas, distinto y como al lado de las razones propias de cada una.

En segundo lugar, porque las razones propias de las cosas son también ser. Como, por otra parte, la acción de Dios se ex-

(97) 3, 75, 4.
(98) 3, 75, 4, ad 3.

tiende «*ad totam naturam entis*», se extiende también por el mismo caso a las razones propias de las cosas. De donde convirtiendo «id quod est *entitatis* in una, in id quod est *entitatis* in altera», convierte la materia de una cosa en la materia de otra, e igualmente en la forma. Y puesto que la materia es el principio de individuación de las substancias corpóreas, una vez realizada la conversión substancial total, el individuo de la substancia del pan queda convertido en el mismo individuo de la substancia del cuerpo de Jesucristo. Y por eso dice Santo Tomás: «sublato eo, per quod ab illa distinguebatur». Ya que un individuo no se distingue de sí mismo.

Pero la materia y forma del pan y del vino no desaparecen, ni se corrompen, ni mucho menos se aniquilan, como han afirmado muchos (99), sino que se *convierten individualmente* en el cuerpo y sangre de Jesucristo (100).

Ni siquiera podemos decir que después de convertidos ya no son nada, puesto que toda su entidad existe, *convertida,* en la misma entidad del cuerpo y sangre de Jesucristo, que sin duda es algo real y existente (101). Es decir, las substancias del pan y del vino, después de realizada la conversión, no existen, ni son algo, en sus razones formales propias, pero lo es y existe el individuo en que fueron totalmente convertidas.

Ahora bien, siendo esta conversión *puramente conversiva,* de ella no se sigue ninguna mutación real en el cuerpo de Jesucristo (102), lo cual es muy fácil a Santo Tomás explicar, puesto que Jesucristo preexiste a la conversión de las substancias del pan y del vino. Y siendo al mismo tiempo *total,* las substancias del pan y del vino «*convertuntur in ipsum et secundum totum et secundum* omnes partes ejus» (103). Por otra parte, como la ma-

(99) «Circa substantiam panis et vini primum miraculum est, quod hae substantiae vi consecrationis funditus pereant et veluti anihilentur, quamquam non solemus dicere eas annihilari, eo quod desicio ex intentione divina non sistat in nihilo, sed dirigatur ad positionem Corporis Christi. Verum hoc ad modum loquendi spectat; nan ad rem quod attinet... *totum ita funditus perit, ac si prorsus in nihilum redactum esset,* nullo positivo succedente. Nan quod aliquid succedat *non est ex vi illius desitionis*... Fit autem haec desitio subtractione influxus divini...; illo enim substantifico influxu subtracto,.. neccese est rem in nihilum relavi». Lesio, *De Perfectione divina,* l. 12 n. 109.

(100) 3, 75, 3 c. et ad 1. et 2, *et passim.*

(101) *Ibid.* ad 3.

(102) *In IV Sent.,* d. 11 q. 1 a. 3.

(103) *Ibid. sol.* 1.

teria es el principio de individuación de las substancias corpóreas, el individuo de las substancias del pan y del vino se convierte en el mismo individuo de la substancia del cuerpo y sangre de Jesucristo, ya preexistente, sin mutación ninguna real por parte de Este. «*Unde hoc in quod terminatur conversio, nullo modo transmutatur, scilicet corpus Christi, sed solum panis qui convertitur*» (104).

Escoto juzga esto imposible; y para Suárez «nec mente concipi potest» (105). La razón de tales afirmaciones hay que buscarla en la diversa concepción que tienen de la conversión. Para ellos, la acción del agente (Dios) recae toda sobre el término *ad quem* de la conversión, el cuerpo de Jesucristo. Esa acción es *aductiva* para Escoto y los escotistas, y *conservativa* o *productiva* para el nominalista Gabriel Biel y Suárez (106). Es decir, en un univocismo con las conversiones naturales.

Santo Tomás enseña, por el contrario, que la acción del agente de la conversión no recae en modo alguno sobre el cuerpo de Jesucristo, sino única y exclusivamente sobre el pan, para convertirlo en el mismo cuerpo preexistente de Jesucristo. Por eso, esta conversión no es *conservativa, ni productiva o reproductiva,* ni tampoco *aductiva,* sino *puramente conversiva,* sin que en el mismo cuerpo de Jesucristo se produzca la menor alteración real. Un individuo, el de la substancia del pan y del vino, se convierte en otro individuo, el de la substancia del cuerpo y sangre de Jesucristo.

Por tanto, los ataques de Escoto y de Suárez contra la doctrina de Santo Tomás no la hieren en lo más mínimo, ni la alcanzan siquiera, porque están inspirados en sus propios puntos de vista sobre la conversión substancial, completamente antagónicos a los del Santo Doctor. Para éste, aquélla es *análoga* a las conversiones naturales en todos sus elementos. En cambio, para Escoto y Suárez es *unívoca* en cuanto a la desaparición del término *a quo,* al término de la acción del agente, y a la extensión o alcance del poder conversivo del término *a quo* en el término *ad quem.* Univocismo que, al mismo tiempo, está mezclado de

(104) *Ibid.* l. c.
(105) Escoto: *in IV Sent.* d. 11 q. 3; Suarez: *De Euch. disp.* 50 *sect.* 10 n. 16, *sect.* 4 n. 8.
(106) Biel: *In IV Sent.*, d. 11 q. 1 a. 3 dub. 2; Suarez: *De Euch. disp.* 50 *sect.* 4 nn. 10-17.

un verdadero equivocismo en cuanto al *nexo intrinseco* entre el término *a quo* y el término *ad quem*, que es lo más esencial de toda conversión verdadera. Porque en Escoto y en Suárez este nexo es sólo extrínseco (107), mientras que para Santo Tomás conserva, aunque por razón muy diversa, toda la *intrinsecidad* que tiene en las conversiones naturales, aumentada y realzada por la misma naturaleza de la conversión total, puramente conversiva.

Lo más curioso todavía del caso es que Escoto rechaza la concepción de Santo Tomás, porque recayendo la acción conversiva, según su propia opinión, sobre el cuerpo de Jesucristo, lo inmutaría realmente, contradiciendo así la verdad de fe acerca de su presencia real en la Eucaristía. Y Suárez, conviniendo con Escoto en rechazar la doctrina de Santo Tomás, en virtud de los mismos principios establecidos por el Doctor Sutil, afirma precisamente todo lo contrario, a saber, que para la real existencia de Jesucristo en la Eucaristía no basta una nueva relación extrínseca a los accidentes eucarísticos, como quiere Santo Tomás, sino que es necesario algún cambio o mutación real en el mismo Jesucristo. Son palabras suyas: «Necessario fit (en la transubstanciación) *aliquis modus mutationis, incoeptionis, aut novae dependentiae, quia sola denominatio extrinseca non sufficit*» (108). ¿En qué quedamos?...

Precisamente todos los afanes de Santo Tomás en su concepción de la conversión total, puramente conversiva, se dirigen a evitar toda mutación real en el cuerpo de Jesucristo. Lo que plenamente consigue, siendo totalmente consecuente con sus principios.

Escoto, en cambio, haciendo caso omiso de éstos, y juzgando la doctrina de Santo Tomás sobre la posibilidad de la conversión substancial, puramente conversiva, según los suyos propios, afirma que consigue todo lo contrario. Y Suárez, siguiendo las directrices de Escoto, pero teniendo en cuenta al mismo tiempo las intenciones de Santo Tomás sobre este particular, sostiene que no basta para la presencia real una relación o denominación extrínseca del cuerpo de Jesucristo a los accidentes eucarísticos,

(107) Así dice Lesio: «Nam quod aliquid succedat [a la desaparición de la substancia del pan] non est *ex vi* illius desitionis», sino «ex intentione divina». *De perfectione divina*, 1, 12 n. 109.

(108) *De Euch.*, d. 50 *sect.* 10 n. 19.

sino que es necesaria una real inmutación «in Christi corpore» (109).

Pero Santo Tomás es irreductible en mantener que lo único que adquiere Jesucristo en la total conversión de las substancias del pan y del vino, es una relación extrínseca de su cuerpo y sangre preciosos a los accidentes de aquéllos, en virtud de la cual el mismo Jesucristo individualmente, que está en el cielo, se encuentra también realmente presente en la Eucaristía. Y esto, porque la conversión del pan en su cuerpo es puramente conversiva. Lo que ni Escoto, ni Suárez, admiten. Pero por eso mismo los dardos por ellos lanzados contra la posibilidad de una tal conversión resultan completamente ineficaces, pues no apuntan al blanco, que es la conversión en sí misma, ni lo alcanzan tampoco, por lo mismo que todos ellos se fundan e inspiran en un falso supuesto, cual es que la acción conversiva recae sobre el término *ad quem*, y no exclusivamente sobre el término *a quo* de la misma.

Por esto la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía no puede consistir más que en una relación extrínseca de su cuerpo a los accidentes eucarísticos, como de contenido a continente, sin ninguna mutación real en el mismo Jesucristo. Así dice el Angélico Doctor: «Christo non est idem esse secundum se, et esse sub hoc sacramento: quia per hoc quod dicimus ipsum esse sub hoc sacramento, *significatur quaedam habitudo ejus ad hoc samentum*» (110). «Eo scilicet modo, quo substantia *continetur* a dimensionibus: succedit enim substantia corporis Christi in hoc sacramento substantiae panis... Non tamen substantia corporis Christi est subjectum illarum dimensionum, sicut erat substantia panis» (111).

Ni puede ser de otra manera, porque la verdad de fe acerca de la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía exige que el mismo Jesucristo individualmente, que está en el cielo, sin cambio ninguno real en El, sea el que existe en el sacramento del altar. El mismo numéricamente, lo cual sólo se puede conseguir en la total conversión substancial, puramente conversiva.

¿No será ésta una de las razones de la existencia de un dogma especial acerca de esta «admirable y del todo singular con-

(109) Cfr. *De Euch.*, d. 50 *sect.* 4 n. 8.
(110) 3, 76, 6.
(111) 3, 76, 5.

versión?» (112). Sea de esto lo que se quiera, lo cierto, lo incuestionable, es que la doctrina de Santo Tomás sobre la conversión substancial tiene una conformidad absoluta con el dogma de la transubstanciación, así como también con el relativo a la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía.

III

CONVERSION Y PRESENCIA REAL

¿Es necesaria la conversión para la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía? ¿Qué relación guarda con ella?

Esta cuestión se puede plantear en dos sentidos diferentes: desde el punto de vista de las realidades de la institución de la Eucaristía, y de la naturaleza de la misma presencia real de Jesucristo en ella.

En el primer sentido, no cabe duda acerca de la necesidad de la conversión substancial. Cuando nuestro Señor Jesucristo, después de tomar el pan en sus manos y bendecirlo, dijo: «Esto es mi cuerpo», realizó una conversión total de la substancia del pan en la de su cuerpo santísimo. La tradición así lo entendió desde un principio, y la Iglesia así también lo definió en el Concilio de Trento (113). Por eso, como dice Santo Tomás, el sacramento de la Eucaristía, «consistit in quadam miraculosa conversione substantiae, quae a solo Deo perfici potest» (114). En lo cual se distingue de todos los demás sacramentos, los cuales se realizan en el *uso* de una materia previamente bendecida. Y por eso mismo el sacerdote, que consagra la materia eucarística, profiere las palabras consecratorias «quasi ex persona Christi», y no en la del ministro, como en los otros sacramentos (115).

---

(112) Tal vez no haya estado muy lejos de la mente de los Padres del Concilio este pensamiento al redactar los dos primeros esquemas del sacramento de la Eucaristía. Pues en el primero aparece así el canon segundo, relativo a la conversión substancial: «Si quis dixerit *alio quocumque modo* in sanctissimo eucharistiae sacramento contineri corpus et sanguinem Domini nostri Jesuchristi... A. S. A algunos Padres no agradó esta expresión, prefiriendo se dijera «alia ratione vel causa», pero por común aprobación de los demás se acordó se dijera «alio modo», y así aparece en el segundo esquema, redactado de esta manera: «Si quis dixerit in eucharistiae sacramento *alio modo* etc. A. S.». *Act. Conc. Trid.*, VI, 131, 142, 155.

(113) *Denz.*, 884, 887.

(114) 3, 78, 1.

(115) *Ibid.*

A continuación hace el Doctor Angélico una magnífica exposición de la virtud consecratoria de las palabras de Jesucristo en la institución de la Eucaristía, las cuales encierran una verdad absoluta que exige imperiosamente la conversión de las substancias del pan y del vino en su cuerpo y sangre santísimos (116).

No cabe, pues, duda que la transubstanciación tiene una necesidad institucional o sacramentaria en orden a la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía.

¿Tiene también una necesidad *absoluta*, de tal manera que sin la conversión substancial no se puede dar la presencia real de Jesucristo en el sacramento del altar? ¿Cuál es el pensamiento de Santo Tomás acerca de este particular? Como es claro, no se trata aquí de un punto perteneciente a la fe, como en el caso primero, sino de una cuestión acerca de la cual puede haber diferentes y encontrados modos de ver, sin menoscabo de la fe.

Para proceder con acierto en esta cuestión es necesario, ante todo, determinar el sentido de la verdad de fe acerca de la existencia real de Jesucristo en la Eucaristía. La presencia de Jesucristo en la Eucaristía, que la fe nos impone, no es una existencia real cualquiera, sino la del mismo cuerpo y sangre *número* del mismo Jesucristo individualmente, que está en el cielo y nació de la Virgen María. Así consta, en primer lugar, por la profesión de fe, impuesta por la Iglesia a Berengario, en la cual, después de la conversión substancial del pan y del vino, verificada en la consagración, debía jurar aquél «*esse verum Christi corpus, quod natum est de Virgine Maria, et quod pro salute mundi oblatum in cruce pependit, et quod sedet ad dexteram Patris, et verum sanguinem Christi, qui de latere eius effusus est*» (117).

En segundo lugar, el Catecismo del Concilio de Trento dice que tres cosas sumamente admirables realizan las palabras consecratorias en el sacramento del altar, las cuales sin ninguna duda *cree* y *confiesa* la fe católica. La primera de las cuales es que, «verum Christi corpus, *illud idem* quod natum est ex Maria Virgine, in coelis sedet ad dexteram Patris, in hoc sacramento contineri» (118). «*Sine ulla Domini nostri mutatione*», como afirma en otra parte (119). Puesto que, en virtud de la conversión subs-

(116) 3, 78, 2, 3.
(117) *Denz.*, 355.
(118) *Catech. Conc. Trid., De Euch.* n. 26.
(119) *Ibid.* n. 41.

tancial que realizan aquellas palabras, «neque Christus *generatur* aut *mutatur*, aut *augescit, sed in sua substantia totus permanet*» (120).

Ahora bien, Santo Tomás no encuentra posible otro medio de dar satisfacción a esta verdad de fe que la conversión substancial, puramente conversiva, del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Jesucristo. El modo que tiene de manifestar su pensamiento, no puede ser más claro ni más terminante. Y esto, de un modo continuo: «Relinquitur quod *non possit aliter* corpus Christi incipere de novo esse in hoc sacramento, *nisi per conversionem substantiae panis in ipsum*» (121). «*Non est dare aliquem modum*, quo corpus Christi verum esse incipiat in hoc sacramento, *nisi per conversionem panis in ipsum*» (122). «Cum in hoc sacramento sit verum corpus Christi... *necesse est dicere* quod incipiat ibi esse *per conversionem substantiae panis in ipsum*» (123). «Aliquid incipit esse ubi prius non fuit *dupliciter*: vel per motum localem, vel per conversionem alterius in ipsum» (124). «*Impossibile autem est* quod hoc fiat per motum localem corporis Christi... *relinquitur* igitur dicendum verum corpus Christi esse incipiat in hoc sacramento *per hoc quod substantia panis convertitur in substantiam corporis Christi et substantia vini in substantiam sanguinis eius*» (125). «*Impossibile est* aliquid esse nunc, quod prius non fuerit, *nisi ipso mutato, vel alio in ipsum, nec potest etiam per miraculum fieri*» (126).

Inútil seguir citando más testimonios, pues los aducidos son más que suficientes para llevar el convencimiento a toda inteligencia. Sin embargo, queremos apuntar algunas observaciones:

En primer lugar la insistencia en la repetición de una misma idea, siempre que toca esta cuestión, es señal manifiesta de la firmeza de su pensamiento, así como también de la importancia que le concedía en la explicación de la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía. Además, el tono riguroso en que la manifiesta, empleando las expresiones más fuertes y enérgicas: «non potest aliter esse»; «non est dare alium modum»; «necesse

(120) *Ibid.* l. c.
(121) 3, 75, 2.
(122) 3, 75, 3.
(123) 3, 75, 4.
(124) *IV C. G.*, c. 62.
(125) *Ibid.* c. 63.
(126) *IV Sent.*, d. 11 q. 1 a. 1 *sol.* 1.

est dicere»; «impossibile est»; «nec etiam per miraculum»..., dan a entender la imposibilidad de lo contrario.

Por último, es preciso también tener muy presente que Santo Tomás se refiere en todos estos lugares al «verum corpus Christi», es decir, el mismo cuerpo numérica o individualmente de Jesucristo, que está en el cielo, como nos propone y enseña la fe. Porque si se tratara de otro cuerpo distinto, aunque sólo fuera numéricamente, Santo Tomás no tendría inconveniente alguno en admitir que hay otros modos posibles de que exista en la Eucaristía. Pero entonces el cuerpo de Jesucristo que existiría en la Eucaristía ya no sería su cuerpo *verdadero,* sino otro distinto, aunque todo lo semejante que se quiera.

Una vez hechas estas advertencias, ya podemos precisar el pensamiento del Angélico Doctor respecto de este particular. Para Santo Tomás no cabe la menor duda que la conversión substancial tiene una necesidad sacramental respecto de la presencia de Jesucristo en la Eucaristía. Se desprende esto inmediatamente de las mismas palabras de la consagración.

Además, es también necesaria *absolutamente* para la presencia de Jesucristo en ella, que la fe nos impone. Pero que esta conversión se haga precisamente en la substancia del pan, y no en otra cualquiera, es sólo de *conveniencia* (127). Pues Jesucristo lo mismo pudo instituir el sacramento de la Eucaristía en otra materia distinta. De esta manera, es indudable que la existencia de un dogma especial acerca de la transubstanciación, queda doblemente reforzada.

Es verdad que el Cardenal Cayetano interpretó de otra manera el pensamiento de Santo Tomás, en el sentido de una necesidad sólo *institucional,* y no absoluta (128). También Escoto y Suárez opinan que muy bien pudo hacer Dios que Jesucristo estuviera presente en la Eucaristía independientemente de la conversión substancial, y aún permaneciendo íntegra la substancia de pan, ya que esto no implica en sí mismo repugnancia, ni contradicción alguna.

En cuanto a la opinión del Cardenal Cayetano, así como también de todos aquellos que en esto le siguieron, nos parece que representa una desviación del verdadero pensamiento tomista

(127) 3, 74, 1 ss.
(128) *In III* P, q. 75, a. 2 nn. VII, IX.

en este punto, como lo demuestran los textos aducidos de Santo Tomás. El gran comentarista del Doctor Angélico no supo desenredarse de ciertas dificultades de Escoto y Durando, y para verse libre de ellas cortó por lo sano flexionando el pensamiento del Maestro (130).

A los que con Escoto y Suárez (131) afirman que absolutamente podría Dios hacer presente el cuerpo de Jesucristo en la Eucaristía, sin la conversión substancial, contestaría el mismo Santo Tomás con una sencilla distinción, tan sencilla como fundamental y decisiva para el caso. Si se trata de una existencia del cuerpo de Jesucristo, individual o numéricamente distinto del que tiene en el cielo, concedido. Pero tratándose del «verum Christi corpus», del mismo cuerpo numérica o individualmente de Jesucristo en el cielo, como la fe nos enseña, se niega total y absolutamente.

Precisamente la mayor dificultad de las teorías aductiva y productiva, acerca de la transubstanciación, estriba en la gran oscuridad que proyectan sobre la identidad numérica del cuerpo de Jesucristo en el cielo y en el altar. Porque, en cuanto al dogma de la conversión substancial, con decir que el Concilio habla de conversión en sentido *lato*, parece que todo queda paliado.

Nada más que paliado, porque una cosa es decir que habla de conversión en un sentido *sistemático*, ya aristotélico, tomista o escotista; otra distinta que la toma en sentido *propio*, y otra, todavía más diversa, en sentido *amplio o lato*. Lo primero no se puede admitir, porque la fe es distinta e independiente de todo sistema filosófico o teológico. En el segundo sentido pueden

---

(129) Escoto: *In IV Sent.*, d. 10 q. 1; d. 11 q. 3. Suarez: *De Euch. disp.* 49 sect. 1. nn. 3-5.

(130) Siguen a Cayetano, entre los antiguos, Domingo de Soto, *in IV Sent.*, dist. 9 q. 2 a. 3; y entre los modernos Billuart, *De almo Euch. sacramento*, a. 7; Gillet, *Les harmonies de la transubstantiation*, en Revue des Sciences Philosoph. et theol., 1914, p. 70, y otros.

Por el contrario, los adversarios de Santo Tomás, Escoto y los nominalistas en general, sostienen que Santo Tomás es partidario de la necesidad absoluta. Y esto mismo afirman también, entre los antiguos Capreolo, *in IV Sent.*, d. 11 q. 1 a.3; Toledo, *in III* P, q. 75 a. 2. Y entre los modernos, Billot, *De sacramentis*, thes. 39; Gihr, *Sakramenten-lehre*, 3, I, par. 59, n. 8; Mattiusi, *De sacramentis*, p. 94 y ss.; de la Taille, *Mysterium fidei*, eluc. 50; Penido, *Le rôle de la analogie* etc. pp. 422-427; Zychlinski, *Sincera doctrina de transubst.* etc., en C. T. 1924, pp. 42-44, y otros.

(131) Escoto: *in IV Sent.* d. 11 q. 3; Suarez: *De Euch. disp.* 49, *sec.* 1 nn. 3-5.

caber y *ajustarse* a él algunas de las concepciones sistemáticas de conversión, en cuanto a lo esencial de la misma. Pero el tercero, por lo mismo que en él cabe también lo que no es *verdadera* conversión, es tan reprobable como el primero.

Muy bien dice Suárez a este propósito: «Si quis confiteatur praesentiam corporis Christi et absentiam panis, neget tamen *veram conversionem* unius in aliud, *in haeresim labi*, quia Ecclesia catholica non solum duo priora, sed etiam hoc tertium definit ac docet» (132).

En cuanto a la unidad de Jesucristo en la Eucaristía y en el cielo, ¿cómo se puede concebir que su cuerpo en el altar, sea numéricamente el mismo del cielo, cuando se comienza diciendo, como hace Lesio, que en la Eucaristía se *produce*, siendo así que el que está en el cielo ya preexistía a su producción? «Verius igitur mihi semper visum Christi corpus poni sub speciebus per actionem *productivam*... Quod autem Deo istud sit possibile dubitari non potest. Si enim quod periit Deus restituere potest... Cur non possit *secundum producere* id quod mansit. Non enim existentia rei impedit quominus rem illam secundo et tertio et decies et centies et milies alibi producere queat, *idem esse et eandem existentiam conferendo*» (133).

Efectivamente, Dios puede producir y reproducir todas las veces que quiera una misma cosa. Pero lo que se niega es que esas distintas reproducciones de una cosa sean *individualmente*, *numéricamente*, una misma. Porque Dios no puede hacer lo que implica contradicción, como sucedería si produjera de nuevo lo que ya es, permaneciendo numéricamente el mismo. Pues una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo. Por eso lo que ya es no se produce. Y lo que se produce no puede ser individualmente lo mismo que ya era.

Todavía es más extraño lo que añade el mismo autor, que la misma cosa así producida y reproducida, siendo individualmente la misma, equivale a una multitud. «Et quamvis res hoc modo replicata in se ipsa actu sit una eademque, virtute tamen est multiplex. Nam multis aequipollet» (134).

No sólo equivale a una multitud, sino que verdaderamente lo sería. ¿Puede haber cosa más esencial al individuo que la

(132) *De Euch., disp.* 50 *sec.* 2 n. 5.
(133) *De perfectione divina*, l. 12, n. 119.
(134) *Ibid.*

indivisión en sí mismo? Por tanto, si se multiplica, queda por el mismo caso dividido, y constituye una verdadera multitud. De nuevo la contradicción nos sale al paso, puesto que, lo que en sí mismo es indiviso, sería al mismo tiempo dividido, y lo que es un solo individuo sería al mismo tiempo muchos.

Suárez insiste mucho en la necesidad de que el cuerpo de Jesucristo reciba en la transubstanciación una real mutación. Una mutación real *positiva* y *substancial* (135). Por eso la doctrina de Santo Tomás, según la cual Jesucristo únicamente adquiere en la conversión substancial una dominación extrínseca, no sólo le parece ininteligible al Doctor Eximio, sino también comprometedora de la misma existencia de la conversión substancial y de la existencia real de Jesucristo en la Eucaristía. Y de aquí que, con dureza verdaderamente inconcebible, la califique de *ininteligible, inútil* e *impertinente* (136).

¿Cómo puede ser esto posible? Sencillamente porque Suárez tiene un concepto de transubstanciación diametralmente opuesto al de Santo Tomás. Para él la acción conversiva recae toda sobre el cuerpo de Jesucristo, que Santo Tomás juzga absurdo afirmar. Y esto porque Suárez concibe la transubstanciación *unívocamente* con las conversiones naturales, que para el Doctor Angélico es totalmente *análoga*, siendo este punto uno de los más fundamentales en que se distingue de ellas. Así, Suárez escribe: «Conversio includit positivum transitum vel effectionem aliquam positivam; ergo necesse est, *ut per eam aliquid fiat in re, ad quam conversio tendit*; nam impossibile est intelligere positivum influxum causae efficienis, *quin illi respondeat aliquo modo fieri et factum esse in aliqua re... Quia hoc invenitur in omni termino ad quem cuiuscumque alterius mutationis*; *ERGO ET IN HOC*» (137). Y como no se concibe mutación sin acción del agente que la realice, de aquí que en la transubstanciación «*necessaria est actio quae versetur circa ipsum Christi corpus*» (138). Porque (siempre en la misma línea de univocidad) «*in omni reali conversione* necessaria est, ut minimum *una realis actio, et duae partiales mutationes*» (139).

(135) *De Euch. disp.* 50 *sec.* 2 nn. 8, 14.
(136) *De Euch. disp.* 50 *sect.* 4 n. 8.
(137) *De Euch. disp.* 50 *sect.* 2 n. 5.
(138) *De Euch. disp.* 50 *sect.* 3 n. 4.
(139) *De Euch. disp.* 50 *sect.* 2 n. 7.

De aquí que categóricamente afirme el Doctor Eximio «*revera in corpore Christi fit aliqua mutatio per hoc mysterium*» (140), y que «*si in Christi corpore nihil reale denuo positum est*, totum id, quod de illo denuo dicitur, est *denominatio extrinseca*, de qua nec explicari potest in quo fundetur, vel a qua forma oriatur, vel quommodo terminet actionem». Y en otra parte: «ex vi talis conversionis (la puramente conversiva de Santo Tomás) *substantia corporis Christi nullo modo se habeat aliter, quam prius*, ergo ex vi illius non constituetur substantia corporis Christi sub speciebus panis... ergo illa conversio prorsus est *inutilis* ad hoc mysterium... et ad veritatem verborum Christi... ergo *impertiens*, etiam si esset possibilis» (141).

Ahora bien, ¿cuáles son esos cambios o mutaciones del cuerpo de Jesucristo en la Eucaristía? Vamos a expresarlos con sus mismas palabras, para hacer resaltar más la misma lógica de su pensamiento, partiendo del falso principio de Suárez que la acción conversiva «*versari circa corpus Christi*» (142).

Puesto que Jesucristo existe en la Eucaristía por la conversión substancial, y ésta se realiza por una acción de Dios, la cual recae directamente sobre el mismo cuerpo de Jesucristo, necesariamente habrá que poner en El los mismos cambios o mutaciones que reclamen del agente la misma conversión en cuanto tal, y la acción del que la produce. Considerada la existencia del cuerpo de Jesucristo en orden a la misma conversión, es necesario «ut unus terminus, *ex quo* fit conversio (la substancia del pan), aliquo modo *desinat esse*, et aliud, *ad quem* fit conversio, aliquo modo *fiat seu incipiat esse*» (143). Y como «*actio nihil alius est quam emanatio effectus ab agente*» (144), de aquí que la transubstanciación pasivamente considerada, «consistere proprie... *in dependentia effectus a causa, quae est per modum cuiusdam fieri*, quia si est *actio positiva*, aliquid per eam fit, et ideo necesse est, ut illi respondeat *fieri*, quasi passivum; ergo transubstantiatio quasi passiva *primario consitit in hac dependentia, seu fieri ipsius termini*, cum desitione aut ex desitione alterius» (145), ya que la emanación de la acción del agente, pa-

(140) *De Euch. disp.* 50 *sect.* 3 n. 7.
(141) *De Euch. disp.* 50 *sect.* 2 n. 5.
(142) *De Euch. disp.* 50 *sect.* 3 n. 3.
(143) *De Euch. disp.* 50 *sect.* 2 n. 5.
(144) *De Euch. disp.* 50 *sect.* 3 n. 6.

sivamente considerada, se encuentra «*in effectu*» (146). De donde se sigue que en el cuerpo de Jesucristo en la Eucaristía «*necessario fit aliquis modus mutationis, inceptionis, aut novae dependentiae, quia sola denominatio extrinseca non sufficit*» (147).

Debe tenerse, por lo tanto, como cosa cierta («est certum») «per hanc actionem *fieri aliquam mutationem late sumptam* (ya veremos luego qué entiende Suárez por mutación late sumpta) *in corpore Christi*, quia ex vi illius aliter se habet, quam prius; *primo quidem et per se, quia in suo esse substantiali habet aliquam dependentiam*, quam antea non *habebat, quia per novum influxum causae agentis recipit idem esse substantiale*; secundario vero, et consequenter, quia acquirit novam praesentiam. quam antea non habebat» (148).

La dependencia que dice el cuerpo de Jesucristo en la Eucaristía respecto de la acción que le infunde el ser substancial, es *intrínseca y formal*. Substancialmente esta acción es la misma por la que se conserva en el cielo, pero «*hic repetita et quasi de novo facta*» (149). Más en cuanto realizada por medio de los sacramentos, como causa instrumental, «*est diversae rationis ab alia quae est in coelo*» (150).

Además de esta nueva dependencia del cuerpo de Jesucristo en la Eucaristía, «*quia per novum influxum causae agentis recipit idem esse substantiale*» (151), hay que poner también en él otra extrínseca respecto del mismo cuerpo que existe en el cielo en su propia especie, en virtud de la institución divina (152).

Hemos visto que Suárez distingue repetidas veces entre mutación extrínsecamente tomada y en sentido lato. Ahora bien, se equivocaría todo aquel que pensara que la mutación en sentido lato no es en el pensamiento de Suárez una mutación real. Si así fuera sería completamente vano todo su esfuerzo para probar que el cuerpo de Jesucristo adquiere en la conversión substancial algún cambio real, ya que la mutación sólo extrínseca o de razón, según afirma repetidas veces, no es suficiente para establecer la

(145) *De Euch. disp.* 50 *sect.* 3 n. 7.
(146) *De Euch. disp.* 50 *sect.* 3 n. 6.
(147) *De Euch. disp.* 50 *sect.* 10 n. 19.
(148) *De Euch. disp.* 50 *sect.* 5 n. 4.
(149) *De Euch. disp.* 50 *sect.* 4 n. 16.
(150) *De Euch disp.* 50 *sect.* 4 nn. 13, 16.
(151) *De Euch. disp.* 50 *sect.* 5 n. 4.
(152) *De Euch. disp.* 50 *sect.* 4 n. 13, 17.

presencia real de Jesucristo en la Eucaristía. El mismo se encarga de explicarnos lo que entiende por cada una de esas dos clases de mutación. «*Dixi vel quasi mutationes,* quia iuxta physicam proprietatem mutatio praesupponit subiectum, et hoc modo est quidem necessaria mutatio in omni conversione formali, quia in ea fit solum mutatio ratione formae, manente eodem subiecto sub utroque termino. Non potest autem hoc esse de ratione conversionis ut sic, quia potest dari conversio, quae *non sit ex subiecto. Latius ergo potest dici mutatio, omnis inceptio, vel desitio rei, quia quod incipit, aut desinit, aliter se habet quam antea*» (153).

Ambas mutaciones son, por lo tanto, igualmente reales, distinguiéndose tan sólo en que, mientras la estrictamente tomada tiene un sujeto de las variaciones que recibe, la otra carece de sujeto, como sucede en la conversión substancial.

Es más; Suárez no tiene inconveniente en que la acción por la cual el cuerpo de Jesucristo se produce o conserva en la Eucaristía, o al revés, se conserva o produce, se diga que es *creación*. Y si pone algún reparo, no es porque esa acción no produzca todo el ser substancial del cuerpo de Jesucristo ex nihilo sui et subiecti, sino porque no es producido *totalmente de nuevo*, puesto que ya existía antes de ser producido en la Eucaristía. «Alia responsio esse potest, *concedendo illam actionem esse creationem..., quia revera sic influsus substantialis habet in substantia sua quidquid habet influxus creativus...*, tamen in hoc mysterio non fit per modum creationis, non solum quia non fit res *omnino de novo...*, sed praecipue quia fit *per modum* conversionis unius in aliud» (154).

Esto supuesto, ¿cómo puede ser *idéntico numéricamente* el cuerpo de Jesucristo en la Eucaristía con el que existe en el cielo y nació de María Virgen, si en sí mismo se encuentra en la Eucaristía de un *modo distinto* que en el cielo; si en el altar *comienza* su ser substancial por influjo de una acción distinta de la que le conservaba en el cielo; si en la Eucaristía tiene una *doble dependencia*, que antes no tenía, esto esto, de la acción que le infunde el ser substancial, y al mismo tiempo del cuerpo que está en el cielo, en virtud de la institución divina? ¿Es compatible todo

(153) *De Euch. disp.* 50 *sect.* 2 n. 8.
(154) *De Euch. disp.* 50 *sect.* 5 n. 9.

esto con la unidad numérica e indivisible del cuerpo de Jesucristo? ¿Se puede dar señal más clara de distinción individual que la dependencia de una cosa respecto de otra?

Verdaderamente, si se tienen en cuenta todas las afirmaciones de Suárez, anteriormente indicadas acerca de la real mutación del cuerpo de Jesucristo en la Eucaristía, y se comparan después con lo que el Catecismo del Concilio Tridentino nos enseña respecto de la conversión substancial, de la existencia de Jesucristo en la Eucaristía, y de la identidad numérica del mismo Jesucristo en el sacramento del altar y en el cielo, no se ve cómo puedan conciliarse entre sí.

Dice así el Catecismo del Concilio respecto de la conversión substancial: «Difficillima est omnino huius mysterii explicatio, sed tamen conabuntur Pastores... tradere huius admirabilis conversionis modum: *quae ita fit ut tota panis substantia divina virtute in totam corporis Christi substantiam... convertatur*» (155). Mas si la substancia del pan se aniquila, como dice Escoto, o desaparece, como sostiene Suárez, deja por el mismo caso de ser. Y lo que no es, tampoco se convierte, ni se puede convertir. Luego la conversión substancial queda reducida a un puro nombre.

Por lo que se refiere a la existencia de Jesucristo en la Eucaristía, el mismo Catecismo del Concilio enseña que se realiza por la conversión del pan en el cuerpo de Jesucristo y del vino en su sangre preciosa: «Si est verum corpus Christi sub panis et vini specie post consecrationem omnino necesse est cum antea ibi non esset, hoc vel loci mutatione, vel creatione, vel alterius in ipsum conversione factum esse. At vero fieri non posse constat, ut corpus Christi in sacramento sit, quod ex uno in alium locum venerit... Creari autem minus credibile est, ac ne cogitationem quidem cadere potest. *Relinquitur* ergo, ut in sacramento sit corpus Cchristi, quod panis in ipsum convertatur» (156).

Pero si la conversión en realidad de verdad no existe, porque la substancia del pan desapareció o fué aniquilada antes de realizarse aquélla, tampoco se podrá decir que el cuerpo de Jesucristo está presente en la Eucaristía por la conversión substancial del pan, sino por otra razón distinta, como la aducción, o la pro-

(155) *De Euch.* n. 41.
(156) *De Euch.* n. 37.

ducción o conservación del mismo. Y aún cuando se diga que la conversión substancial consiste precisamente en la acción productiva o conservativa, todavía el Doctor Eximio seguiría en perfecto desacuerdo con la doctrina del Catecismo del Concilio de Trento. Porque Suárez no tiene inconveniente en que a esta conservación o producción se la llame creación, «*quia revera sic influxus substantialis habet in substantia sua quidquid habet influxus creativus*» (157), cosa que totalmente reprueba el Catecismo del Concilio como algo increíble e impensable. «*Creari autem corpus Christi, minus credibile est, ac ne in cogitationem quidem cadere potest*» (158).

En cuanto a la identidad del cuerpo de Jesucristo en la Eucaristía y en el cielo, el choque de la doctrina del Catecismo con la de Suárez es todavía más violento. Dice así el Catecismo: «Tria sunt maxime admiranda... quae in hoc sacramento... fides catholica sine ulla dubitatione *credit et confitetur*. Primum est, *verum Christi corpus, illud idem quod natum est ex Virgine in coelis sedet ad dexteram Patris, in hoc sacramento contineri*» (159). Lo cual, unido a lo que dice más adelante respecto del modo como se verifica la conversión substancial del pan «*in totam corporis Christi substantiam... sine ulla Domini nostri mutatione*» (160), cierra la puerta a toda conciliación con los cambios que en el mismo cuerpo de Jesucristo introduce Suárez en cuanto al *comienzo de su ser*, al *fieri* del mismo y a la *dependencia* que tiene respecto de la nueva acción que le infunde el ser substancial...

No es que pretendamos dar al Catecismo del Concilio de Trento más autoridad de la que en realidad le corresponde, pero tampoco podemos olvidar que, en este punto, refleja con gran exactitud la fe del Concilio.

Si de aquí pasamos a la concepción de la unidad del cuerpo de Jesucristo en las teorías de la transubstanciación, designadas con los nombres de aductiva, constitutiva y replicativa, aquélla resulta todavía más difícil de representar, y hasta un tanto pintoresca. Pues un cuerpo que existe localmente en el cielo, sin movimiento local ninguno, y sin dejar el lugar en que antes existía,

(157) *De Euch. disp.* 50 *sect.* 5 n. 9.
(158) *De Euch.* n. 37.
(159) *De Euch.* n. 26.
(160) *De Euch.* n. 41.

se hace presente, también *localmente* en otros lugares distantes, en virtud de un *ubi* que es un modo *intrínseco*, el cual, diciendo orden a un espacio *imaginario*... (161, hace presente, *localmente*, a ese mismo cuerpo en otro lugar distinto, y en otros infinitos...

El Cardenal Billot, refiriéndose a la explicación de la existencia y unidad del cuerpo de Cristo, según las teorías antes indicadas, escribe: «De hac positione, dico, abstrahendo interim ab eius implicantia vel possibilitate»: *Primo*, «esse aeque mysteriosam et captu difficilem ac quidquid unquam fuit hominibus propositum»; *secundo*, «modum ubicationis per ubi intrinsecum est etiam captu difficilem, quia esse locatum non est denominatio magis intrinseca quam esse vestitum. Et quid unquam concipiet hominem fieri vestitum per receptionem alicuius modi intrinseci vestitionis?»; *tertio*, «augetur difficultas ex hoc quod dicunt modum ubicationis respicere spatium imaginarium. Quis enim intelliget rem aliquam fieri realiter praessentem spacio quod a parte rei merum est nihil praetereaque nihil?»; *quarto*, «altum mysterium est etiam in hoc quod corpus Christi per istius ubi localicetur in loco qui valde distat a loco quem Christus habet in coelo, sine motu locali. Quia distantia localis non aufertur nisi per motum localem»; *quinto*, «magis autem incomprehensibile mysterium est adhuc in hoc quod expresse dicitur, scilicet unum idemque corpus individuum esse a seipso divisum, distare et per interiecta separari. Quid enim magis individuo proprio quam esse a se ipso indivisum?. Et quodnam potest esse evidentius distinctionis signum quam realis separatio?»; *sexto*, «superadditur difficultas concipiendi quomodo virtualis illa unius individui multiplicitas, qua multis aequipollet, sit formalis effectus modorum ubicationis. Nam revera proportio inter causam et effectum non est conspicua» (162).

Si comparamos ahora estas explicaciones de la unidad individual del cuerpo de Jesucristo, con la que nos da Santo Tomás, fundada en su teoría de la conversión substancial meramente conversiva, el contraste es verdaderamente enorme. Allí, todo

(161) «Diximus, et dicimus saepe, *ubi* seu praesentiam realem per suam essentiam respicere non quidem spatium reale, seu corpus extrinsecus circundans, *sed spatium imaginarium immobile*, cui facit praesentem rem ubicatam». Y un poco más abajo añade «Omissis variis solutionibus... breviter dicendum est, re ipsa hoc spatium esse omnino nihil..., neque a parte rei dari»... Lugo, *De Sacramento Euch. disp.* 50 *sect.* 6 nn. 145, 147.

(162) *De Sacramentis q.* 75 *parág.* 2º n. 3, p. 354-355.

oscuridad e ininteligibilidad insuperable ¡aquí, todo sencillez, claridad y lógica inflexible.

El Cuerpo de Cristo, en la Eucaristía y en el cielo, es uno individualmente, con una unidad totalmente indivisible, porque el individuo de las substancias del pan y del vino, en todos los lugares donde se verifique su consagración, se convierten en el mismo *individuo* de la substancia del cuerpo de Jesucristo, sin mutación alguna por parte de Este.

Esta conversión es verdaderamente substancial y total, porque toda la substancia del pan y del vino se convierte en la substancia del cuerpo y sangre de Jesucristo. Suárez reconoce, como no podía ser menos, que la fe enseña que la transubstanciación «esse veram conversionem» (163). Pero que al mismo tiempo sea también *substancial,* esto le parece sólo *muy conforme* con la fe, y nada más. «Valde consentaneum fidei est asserere, *esse substantiarum conversionem*» (164). En lo cual procedió, sin duda, muy lógicamente consigo mismo, aunque tal vez no tanto con la misma definición del Concilio. Porque si desaparecen las substancias del pan y del vino, tampoco se convierten, o si se convierten tan sólo puede ser nominalmente.

En cambio, para Santo Tomás es tan de fe que la transubstanciación es una conversión verdadera, como que también es substancial. Porque es una conversión «*totius substantiae panis* in corpus et *totius substantiae vini* in sanguinem» (165), Domini nostri Jesu Christi. Y decir lo contrario, equivaldría a la misma negación de la conversión definida en Trento.

Tanto Escoto como Suárez arguyen repetidas veces que la conversión, tal como la concibe Santo Tomás, no conduce a la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía, porque lo mismo se podría hacer en el cuerpo que tiene en el cielo.

Esto se llama sacar las cosas completamente de quicio. Porque es claro que, supuesta la aniquilación de las substancias del pan y del vino, o su desaparición, Dios lo mismo podría hacer la coversión de ellas (?) en su cuerpo, en el cielo, o en el altar, así como también en las partes más alejadas de la tierra. Pero Santo Tomás nunca procedió sobre hipótesis tan absurda, que destruye

(163) *De Euch. disp.* 50 *sect.* 4 n. 12.
(164) *Ibid.*
(165) *Denz.*, 884.

la misma existencia de la conversión, sino que parte siempre de la hipótesis de la conversión total substancial, puramente conversiva, y no aductiva, ni productiva o conservativa. Ahora bien, la misma naturaleza de las cosas pide que la conversión se haga en el mismo lugar de la cosa que se convierte, y no en otro distinto.

Además, hay también en esto una *necesidad sacramental* bien determinada por las mismas palabras de la consagración, pues el pronombre «Hoc» significa de un modo indeterminado la substancia que se contiene bajo los accidentes del pan, claramente indicados y señalados por el mismo pronombre (166).

Por otra parte, de que Dios absolutamente pudiera realizar la conversión de otra manera, no se sigue que de hecho lo haga así. Tanto más cuanto que el fin inmediato de la conversión substancial es la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía, y si aquélla se realizara en el cielo, el cuerpo de Jesucristo no existiría en la Eucaristía a no ser tan sólo nominalmente. Aquí es donde viene bien aquello de Suárez, que una denominación puramente *extrínseca* no es suficiente para la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía.

Siendo, pues, las substancias del pan y del vino las que se convierten en el cuerpo y sangre de Jesucristo, y no al revés, el mismo cuerpo y sangre de Jesucristo se hacen real y verdaderamente presentes en el sacramento del altar, en virtud de la conversión substancial (167). Por otra parte, como esta conversión es *total*, es decir, que el todo se convierte en el todo, y las partes en las partes, forzoso es concluir que el individuo de la substancia del pan se convierte en el mismo individuo del cuerpo de Jesucristo, que está en el cielo (168).

He aquí de qué manera, en virtud de la conversión substancial, el mismo cuerpo *número* de Jesucristo, el «verum Christi corpus», se encuentra real y verdaderamente presente bajo los accidentes eucarísticos, donde antes de la conversión existían las substancias del pan y del vino (169).

Además, por lo mismo que esta conversión es de substancia en substancia, en virtud de ella, o del mismo sacramento, en la

(166) 3, 78, 2.
(167) 3, 76, 1, 2.
(168) *IV Sent.*, d. 11 q. 1 a. 3.
(169) 3, 76, 1 ad 3.

Eucaristía solamente existirá la substancia del cuerpo de Jesucristo, o su sangre, y todo lo demás del mismo Jesucristo por real concomitancia e inseparable unidad con éstas (170).

Existencia substancial de Jesucristo en la Eucaristía, y en el mismo lugar de las substancias del pan y del vino antes de su conversión. «Et per modum substantiae». Por tanto, una existencia no local, ni circunscriptiva (171), sino de la misma naturaleza que tenían las substancias del pan y del vino, mediante los accidentes propios de cada una de ellas (172). Y por lo mismo *todo* en toda la hostia consagrada, y *todo* en cada una de sus partes (173).

Todos los accidentes del pan y del vino, aún en cuanto a su ser individual que antes de la conversión eran sustentados por sus respectivas substancias, después de realizada aquélla, existen sin sujeto, sustentados eficientemente por la misma virtud divina que verificó la conversión, y como consecuencia de ésta (174). Así dice Santo Tomás: «remanent virtute divina accidentia in illo esse individuato, quod prius habebant, unde sunt singularia et sensibilia» (175). Lo cual es completamente factible para el poder de Dios: «cum enim effectus magis dependeat a causa prima, quam a causa secunda, Deus, qui est prima causa substantiae, et accidentis, per suam infinitam virtutem conservare potest in esse accidens, subtracta substantia, per quam conservabatur in esse, sicut per propriam causam: sicut etiam alios effectus naturalium causarum potest producere sine naturalibus caussis; sicut humanum corpus formavit in utero Virginis sine virile semine (176).

Todos los demás accidentes se refieren a la substancia corpórea mediante la cantidad dimensiva, y así se dice que la superficie es el primer sujeto del color. De donde se sigue que, como después de la conversión substancial permanecen los mismos accidentes del pan y del vino «secundum esse, quod prius habebant, consequens est, quod omnia accidentia remaneant fundata

(170) 3, 76, 1 ad 1; 3; 4 ad 1 et 2.
(171) 3, 76, 5.
(172) 3, 76, 1 ad 3.
(173) 3, 76, 3.
(174) 3, 77, 1.
(175) l. c. ad 3.
(176) l. c. corpore.

super quantitatem dimensivam» (177), a la cual datur *divinitus*, ut per se sit», y por tanto que también pueda «per se alterius accidentis subjectum esse» (178). Y esto, así como también todo lo demás que pertenece o sigue a la existencia del cuerpo de Jesucristo en la Eucaristía, es consecuencia de la conversión substancial.

Santo Tomás no quiere que se hable en la Eucaristía nada más que de un solo milagro: el de la conversión substancial. «*Non rationabiliter videtur dici,* quod miraculose aiquid accidat in hoc sacramento, *nisi ex ipsa conversione*» (179). Por no admitir este milagro otros andan en tinieblas, aumentando la obscuridad de este insondable misterio, al mismo tiempo que lo llenan de milagros por todas partes.

Por tanto, lo único que adquiere el cuerpo de Jesucristo en esta admirable y del todo singular conversión, que antes no tenía, es una relación de razón a los accidentes eucarísticos, de contenido a continente, la cual es real en los accidentes respecto del cuerpo de Jesucristo, así como también antes de la conversión lo era respecto de su propia substancia, puesto que el cuerpo de Jesucristo ocupa bajo ellos el mismo lugar de las substancias respectivas.

Con esto no queremos decir que en la doctrina de Santo Tomás desaparezca el misterio, pero tampoco se desplaza, sino que queda en el mismo lugar donde la fe lo coloca, que es en la total conversión substancial. En las otras teorías sobre la transubstanciación, por el contrario, este misterio se desplaza a la misma existencia de la conversión, puesto que sería una conversión sin lo que es más esencial a la misma conversión, cual es el nexo intrínseco entre lo que se convierte y lo convertido; y a la unidad individual del cuerpo de Jesucristo en el cielo y en el altar. También aquí es ocasión de repetir: «Parvus error in principio est maximus in fine»...

La doctrina de Santo Tomás acerca de la transubstanciación guarda, pues, una fidelidad absoluta con los dogmas que versan sobre ella y la presencia real. Por otra parte, su tesis acerca de la necesidad *absoluta* de la conversión substancial respecto de

(177) 3, 77, 2.
(178) 1. c. ad 1.
(179) 3, 77, 5.

la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía, esclarece y vigoriza la teología de la verdad de fe sobre la unidad individual de su cuerpo en el cielo y en el altar. Y de esta manera, el dogma de la presencia real, dentro del recóndito misterio que encierra, se baña de luz, y de algún modo se hace también inteligible para nuestras inteligencias.

EN CONCLUSION: Dos *concepciones* distintas, y hasta opuestas entre sí, se discuten en la teología del dogma de la transubstanciación. Una de ellas, que es la de Santo Tomás, así como también de los grandes teólogos del siglo XIII, y de gran número de teólogos de los siglos posteriores hasta nuestros días, concibe la transubstanciación como una conversión substancial completamente *análoga* con las conversiones naturales, en cuanto a todos sus términos. En consecuencia, enseña que la transubstanciación es una conversión substancial, *puramente conversiva,* en la que la acción del agente recae *exclusivamente* sobre el término *a quo* de la misma—las substancias del pan y del vino—para convertirlas *totalmente* en la substancia del cuerpo y sangre de Jesucristo, sin mutación real ninguna en Este. Y en virtud de esta conversión, el mismo cuerpo *número* de Jesucristo, que está en el cielo, existe también realmente presente en la Eucaristía «per modum substantiae».

Esta concepción explica, en cuanto es posible a la humana inteligencia en un misterio tan recóndito, tanto el dogma de la transubstanciación como el de la presencia real del mismo Jesucristo en el sacramento del altar, del modo que la fe nos la propone y enseña. Toda su dificultad estriba en la concepción de la misma conversión total, puramente conversiva, de la cual no sólo no tenemos ningún ejemplo en las cosas sensibles, sino ejemplos contrarios. Por eso la fe coloca el misterio en esta conversión, a la que llama admirable y singular. Por otra parte, las dificultades que algunos han puesto contra su posibilidad, no la tocan siquiera, sino que más bien la suponen, convirtiéndose en dificultades contra la existencia de Jesucristo en la Eucaristía, las cuales sólo demuestran la debilidad de los propios puntos de vista de donde proceden. Todas las dificultades que se puedan presentar contra la posibilidad de una tal conversión, al instante desaparecen—dice Santo Tomás—teniendo en cuenta el poder

infinito de Dios, que es el que la realiza. Por eso esta concepción tiene una total conformidad con los dogmas de la conversión substancial, o transubstanciación, y de la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía.

La otra concepción, nacida en el siglo XIV, la cual recibió después diferentes formas, es de marcado sentido *univocista* con las conversiones naturales, en cuanto a la desaparición del término *a quo* de la conversión, y la producción del término *ad quem*, haciendo recaer la acción conversiva principalmente sobre este último, como en las conversiones naturales. Este *univocismo* está mezclado al mismo tiempo de un verdadero *equivocismo* en cuanto al *nexo* entre los términos *a quo* y *ad quem* de la conversión. Lo cual hace que su conciliación con los dogmas de fe sobre la conversión substancial, y la existencia en la Eucaristía del mismo Jesucristo *número*, que está en el cielo, no sea fácil, ni clara, sino más bien artificial y violenta.

IV

LA TRANSUBSTANCIACION Y LAS NUEVAS TEORIAS FISICAS

Fe, teología, filosofía y ciencia representan dominios muy diversos del conocimiento, que sería error lamentable confundir. La ciencia se mueve toda ella dentro del campo de la experiencia sensible, no pudiendo penetrar en el ser íntimo de las cosas. Porque el ser, las esencias de las cosas, caen fuera de la experiencia sensible, que es el medio en el cual la ciencia estudia los seres corpóreos, constituyendo aquél el objeto propio de la filosofía.

Por sí misma, la filosofía tampoco puede penetrar en el conocimiento de las verdades de orden sobrenatural, objeto de la teología, la cual necesariamente presupone la fe. Por tanto, la fe es independiente de la ciencia, de la filosofía y de la misma teología, que tampoco puede darnos el *lumen supernaturale* por el que asentimos a las verdades de fe, sino que necesariamente lo supone. La teología, precisamente en cuanto explicación de las verdades de fe, tiene respecto de ésta una verdadera y esencial dependencia, sin la cual no podría existir. En cambio, respecto

de la filosofía y de las ciencias ejerce un dominio supremo, en cuanto sabiduría, y solamente las utiliza y se sirve de ellas en un plan de verdadero señorío y absoluta supremacía (180).

Según esto, cabe preguntar: ¿puede suministrar la ciencia a la teología datos que positivamente le sirvan en su empeño de explicar el dogma de la transubstanciación? ¿Tiene, por el contrario, virtud para contradecir las conclusiones a que llega la teología en su explicación del gran misterio de nuestra fe? ¿De hecho, las conquistas de la ciencia son contrarias al dogma transubstancionista?

La contestación a la primera pregunta no puede menos de ser negativa. La transubstanciación es de un orden substancial, y se desenvuelve toda ella dentro del orden de la substancia. Y tanto la substancia como el orden substancial son objetos que están fuera de la experiencia sensible y del campo de visión propios de la ciencia (181). «Substantia, in quantum huiusmodi, dice Santo Tomás, non est visibilis oculo corporali, neque subiacet alicui sensui, sed nec etiam imaginationi, sed soli intellectui» (182). Por eso mismo, los filósofos antiguos, partiendo de ciertos hechos comunes y vulgares de experiencia, estaban en mejores condiciones para conocer la substancia y la composición substancial de los seres corpóreos que los científicos modernos, los cuales desprecian la filosofía y desconfían del valor de la inteligencia.

En su discurso al Congreso de Ciencias, Pío XII abunda en este mismo pensamiento: «Se trata, ante todo, de penetrar la estructura íntima de los seres materiales y de conocer los problemas que interesan los fundamentos substanciales de su ser y de su acción. Entonces se plantea la cuestión: ¿la ciencia experimental puede por sí misma resolver estos problemas? ¿Son estos problemas de su incumbencia, y caen en el campo de aplicación de su método de investigación? ¿Es preciso responder que no» (183).

---

(180) 1, 1, 5, 6.

(181) «La science procède à partir des sensations, qui sont externes par nature, et, par elles, à travers le processus de l'intelligence, elle descend toujurs plus profondément dans les replis cachés des choses; mais elle doit s'arrêter à un certain point, quand surgissent des questione qu'il est impossible de trancher par le moyen de l'observation sensible»». Pio XII, *Discurso a la Academia de las Ciencias*. AAS, XLVII, 397

(182) 3, 76, 7.

(183) AAS, XLVII, 397.

El campo propio de la ciencia, en contraposición a la filosofía, es todo cuanto pertenece al orden sensible y es objeto de observación experimental: constitución de la materia, propiedades de los cuerpos, ya sean orgánicos o inorgánicos, clasificación de los mismos, su origen, enumeración y descripción de sus propiedades, leyes que los rigen en su actividad, etc. Y todo esto, sin salirse del orden puramente experimental o empírico. Porque en cuanto la ciencia se sale de ahí, pierde su nombre y carece de autoridad en cuanto tal (184).

Esto no quiere decir que la ciencia no pueda construir hipótesis y teorías para explicar los fenómenos de la experiencia que estudia. Lo puede hacer, a condición de que estas hipótesis y teorías pertenezcan también al mismo orden sensible de los fenómenos. las cuales, en último recurso, han de recibir su comprobación de la misma experiencia (185).

Ahora bien, realizándose la transubstanciación en un orden estricta y exclusivamente substancial, coto cerrado para la ciencia, es manifiesto que ésta no puede contribuir, de una manera directa y positiva, a su solución con ningún elemento.

Además la transubstanciación pertenece a un orden totalmente sobrenatural, y la ciencia se desenvuelve dentro del orden natural, y no precisamente en la esfera más alta de sus conocimientos, sino en la inferior de todas.

Si de una manera positiva no puede contribuir la ciencia a la solución del problema de la transubstanciación, ¿tiene virtud para contradecirla? ¿La contradice de hecho?

La contestación a esta pregunta es más compleja. Para proceder con orden y claridad, conviene distinguir entre contradicción directa e indirecta.

Es evidente que la ciencia no puede contradecir directamente la transubstanciación. Sencillamente, porque ésta la trasciende por doble capítulo: pertenece, en primer lugar, a un orden es-

(184) «Da là naî-t une seconde question: La science peut-elle efectuer, avec les seul moyens qui lui sont caractéristiques, cette synthèse universelle de la pensée? Et en tout cas, étant donné que le savoir est fractioné en d'innombrables secteurs, quelle est, parme tant des sciences, celle qui porrait la réaliser? Nous croyons, ici encore, que la nature de la science ne lui permet pas de mener à bien une synthèse aussi universelle». Pio XII, *Discurso a los Socios de la Academia de Ciencias*, 24 de abril de 1955. AAS, XLVII, p. 398.

(185) J. Bellido, *Los cambios substanciales y la ciencia moderna*. Salmanticensis, vol. 3, 1956, fasc. I, pp. 105-106.

trictamente substancial, y además en su calidad de sobrenatural. Bajo cualquiera de estos dos aspectos, la transubstanciación es inabordable de modo directo por la ciencia, cuyos impactos no pueden traspasar la esfera sensible.

Indirectamente, el ataque, mejor dicho, la oposición de la ciencia a la transubstanciación, puede venir de diversas partes. Las principales pueden reducirse a éstas: negación de la teoría hilemórfica, de la que toman los grandes escolásticos sus conceptos al exponer la transubstanciación; negación de la distinción específica entre los cuerpos; negación de la existencia de conversiones substanciales naturales, y permanencia formal de las partes en el compuesto.

Nadie ignora los grandes progresos en el estudio de la materia realizados por la ciencia, particularmente en los últimos años. Los hombres de ciencia, como en sus instrumentos de trabajo nunca han tropezado con la materia prima y la forma substancial, no solamente niegan la teoría hilemórfica sino que hasta la desprecian como si se tratara de un sueño. Otros, fascinados por las últimas conquistas de la ciencia, se van tras ellos irreflexivamente, secundándoles en su repulsa y deseando ver desterrada esa doctrina de la filosofía con la substitución de otra más tangible y a tono con los tiempos.

Como en la explicación que se da en teología de la transubstanciación juegan un papel muy importante los conceptos de materia y forma, parece que la doctrina de la transubstanciación está solidarizada con la teoría hilemórfica, que es lo mismo que dejarla completamente en el aire.

Muchas cosas habría que responder a esto. En primer lugar, quienes así piensan, deberían reflexionar un poco más y considerar que todavía falta mucho trecho por recorrer para que la ciencia llegue a la meta en su conocimiento de la materia. Así, por ejemplo, el núcleo atómico permanece todavía en el misterio (186), y mientras aquél no se aclare no es posible resolver de modo definitivo las cuestiones relativas a la constitución física de la materia y de los cuerpos.

Por otra parte, la experiencia ya tenida en este campo debiera aconsejar cautela. No se puede olvidar que muchas hipótesis y teorías que gozaron de común aceptación en su tiempo

(186) NOGAREDA, *Rayos cósmicos*, p. 85.

han sido abandonadas más tarde y relegadas al olvido. Y esto mismo podría suceder también con las vigentes. Arnold Lunn escribe a este propósito: «Por lo que sabemos hasta ahora, la relatividad y la teoría de los *quanta* y de la *entropía* serán dadas de lado en el futuro y con tan poco estrépito como las otras teorías científicas que proclamaban con gran alboroto de trompetas una serie de dogmas que sólo los oscurantistas podían discutir, pero ahora han ido a reunirse con sus precursores en el limbo de los caprichos científicos abandonados» (187). Quizá un poco exagerado en el tono, pero en el fondo, exacto y certero.

Desde Descartes hasta nuestros días han venido también sucediéndose diversas concepciones de la transubstanciación, y de la existencia de los accidentes eucarísticos, más o menos calcadas en las teorías físicas del tiempo en que aparecieron, las cuales una tras otra, después de breves momentos de existencia, fueron a sepultarse por sí solas en el olvido más profundo como de cosa no existente. No hace falta recordar los nombres de Maignan, Nájera, Witasse, Tongiorgi, Palmieri, Sanders, F. Unterkircher, etc. Sólo la doctrina tradicional de Santo Tomás y de los grandes teólogos permanece inalterable, en medio de todas las vicisitudes y fluctuaciones de pensamiento de los siglos, porque está fundada en la misma revelación divina, y en la roca firme de la filosofía perenne, en cuanto a los conceptos que ésta le presta para su explicación.

La cuestión de la aceptación o repudio de la materia prima y forma substancial, como partes constitutivas de la substancia de los cuerpos, no se puede resolver sin haber contestado antes a esta pregunta: ¿existen otros métodos y otros procedimientos distintos de los empleados por las ciencias físicas, para el estudio y conocimiento de la naturaleza de los seres corpóreos, supuesta siempre la experiencia común y vulgar, o no? Si la respuesta es negativa, no tenemos más remedio que negar la existencia de la filosofía y el valor de la inteligencia para conocer los seres corpóreos, renunciando para siempre al conocimiento de la substancia de los mismos. Y entonces tendríamos que la substancia de los cuerpos es un enigma indescifrable para todos, para los filósofos y para los científicos.

(187) *Ahora ya veo*, p. 235-36.

Para los filósofos, porque, por hipótesis, no existen otros métodos de conocimiento de los seres corpóreos que los empleados por las ciencias físicas. Y también para los científicos, porque la substancia y el orden substancial no pertenecen al orden sensible, y caen fuera del ámbito de la ciencia. De lo cual se seguiría también que las conclusiones de la ciencia no pueden tomarse como expresión de la substancia de los seres corpóreos. Por tanto, la posición adoptada por algunos autores modernos conduce por una parte al agnosticismo más absoluto de la substancia, y por otra, a la contradicción consigo mismos al tomar como expresión de la substancia lo que no lo es, ni puede serlo.

Pero si se contesta a aquella pregunta afirmativamente, entonces no hay por qué rechazar la teoría hilemórfica como explicación de la composición esencial de los cuerpos, aún cuando la materia y la forma substancial no se presenten nunca en los medios de experimentación física. La inteligencia va mucho más allá que la ciencia en el estudio y penetración de las cosas, puesto que su objeto es el ser, la esencia, y por tanto puede conocer la substancia de las mismas y decirnos los principios intrínsecos de que están compuestas, como última exigencia de su mismo ser y de todos los fenómenos de la experiencia (188). Estos principios intrínsecos son la materia prima y la forma substancial, los cuales dan explicación perfecta de la unidad esencial de cada cosa como ser corpóreo y como principio de operación.

Tal es la teoría hilemórfica enunciada y admitida por las mejores inteligencias de muchos siglos, en un esfuerzo gigantesco por conocer y penetrar la realidad íntima de la substancia de los seres materiales, y dar la última explicación de los fenómenos de la naturaleza sensible.

Pío XII no piensa ciertamente como los autores aludidos, al decir: «La teoría de la materia y de la forma, de la potencia y del acto, es capaz de satisfacer las exigencias de la ciencia moderna con una luz que se ajusta a los resultados de la expe-

(188) «Remarquons tout de suite qu'en général l'étude honnêt et profonde des problèmes scientifiques non seulement ne conduit pas, de soi, à des oppositions avec les principes certains de la *philosophia perennis*, mais reçoit d'eux, au contraire, une lumière à laquelle les philosophes eux-mêmes ne s'attendaient peut-être pas et qui'ils ne pouvaient en tout cas espérer aussi continuelle et aussi intense». Pio XII, *Discurso al Congreso Internacional de la Academia Romana de Santo Tomás*, 14 de septiembre de 1955, AAS, XLVII, p. 684.

riencia» (189). Desgraciadamente, como afirma el mismo Pontífice, entre los filósofos y los hombres de ciencia ha habido y sigue habiendo mutua incomprensión, cosa que por ambas partes origina malentendidos (190).

Hasta la fecha nadie ha demostrado la falsedad de la teoría hilemórfica, ni tampoco ha aparecido otra teoría con título suficiente para sustituirla. Caso de aparecer, tampoco podría venir del campo de las ciencias físicas, porque el ser íntimo y substancial de las cosas es campo vedado para ellas, no pudiendo introducirse en él. ¿No repetimos constantemente que la substancia trasciende el orden sensible y que no puede ser objeto de experiencia?

Por lo que atañe a la dependencia de la teología de la transubstanciación de la teoría hilemórfica, con peligro de hacer también dependiente de ella a una verdad de fe, la contestación es muy fácil. La teología se sirve de la filosofía en la explicación de las verdades de fe, pero la teología no depende de la filosofía. Esta no tiene valor de principio ni de coprincipio en teología, sino tan sólo de instrumento. Si fuera otra la naturaleza de las cosas, no por eso cambiaría la teología de la transubstanciación, sino que permanecería idéntica substancialmente. Lo único que podría cambiar, sería el instrumento material y la nomenclatura empleada para expresar la misma cosa.

---

(189) AAS, XLVII, p. 686. A continuación añade el Sumo Pontífice: «Elle affirme en effect, qui'il doit exister des systèmes fondamentaux, constituant la base des propriétés des corps, et que ceux-ci doivent avoir une unité intrinsèque et non accidentelle: qu'ils ne peuvent dès lors être constitués par des particules, dont chacune conserverait a propie individualité et qu'on aurait mises ensemble pour former un agrégat. Chaque particule intervient bien pour constituer l'ensemble unitaire, mais en perdant certaines de ses caractéristiques, de telle sorte qu'elle ne peut être considérée comme lorsqu'elle était à l'état libre. L'électron hors de l'atome ne peut être examiné exactament de la meme façon que quand il fait partie du corps atomique. Il est présent dans l'atome selon un nouveau mode d'être: virtuellement présent, capable d'actualiser à nouveau toutes ses caractéristiques, si un processus physique les sépare du système». Pio XII, *Discurso al Congreso Internacional de la Academia Romana de Santo Tomás*, l. c.

(190) «Les hommes de science ont cru, à un moment donné, que la philosophie naturelle était un poids inutil, et ils ont refusé de se laisser orienter par elle. D'autre part, les philosophes n'ont plu suivi les progrès de la science, et se sont attardés sur des positions formelles qu'ils aurient pu abandonner. Pio XII, *Discurso a los Socios de la Academia de Ciencias*, AAS, XLVII, p. 398.

Por eso la teología de la transubstanciación no es solidaria de la teoría hilemórfica, ni mucho menos el dogma de fe acerca de aquélla, que es completamente heterogéneo con la filosofía.

Los científicos modernos no versados en filosofía, niegan también la distinción específica de los cuerpos. Con ello la conversión substancial de unos en otros, y por tanto, la transubstanciación, parecen no ser posibles.

Con lo dicho está claro que la constitución esencial de los cuerpos y su distinción específica no pertenecen al ámbito de las ciencias físicas, quedando fuera de ellas su estudio y solución (191). Lo indica suficientemente el modo que tienen de tratar las propiedades de los cuerpos: no esencial, ni cualitativo, sino cuantitativo y mecánico. Es decir, las ciencias no consideran las propiedades de los cuerpos bajo la razón de ser o de esencia, sino de la acción que ejercen sobre determinados instrumentos de medida. El físico mide primero y después define. Por eso el concepto que nos da de las propiedades de los cuerpos no es esencial, sino cuantitativo y mecánico (192). Y de esta manera, nunca puede llegar en sus conclusiones a la determinación de una esencia o substancia, ni a la distinción esencial o específica entre las cosas. Y si lo hace, no es en virtud de sus procedimientos propios, o en cuanto científico, sino en virtud de los procedimientos de otra ciencia superior, es decir, de la filosofía. El filósofo tiene el deber de utilizar todos los datos ciertos y firmes que la ciencia le suministre para ellos; pero estos datos, por sí solos, sin auxilio de otros principios de orden superior, tampoco podrían conducirle a la determinación de la esencia. Por definición y por naturaleza la ciencia se ve obligada a quedar a la puerta de la esencia de las cosas. Y si pasa, no lo hace en cuanto ciencia, sino utilizando métodos y procedimientos distintos de los suyos propios.

Aun dada, aunque no concedida, la negación de la distinción específica de los cuerpos, de aquí no se seguiría la imposibilidad de la transubstanciación. Porque esta negación no se puede llevar hasta el reino viviente y orgánico. Ni de hecho la llevan los representantes de la ciencia. Por otra parte, la institución de la Eucaristía tampoco fué hecha precisamente en el pan y en el

(191) *Ibid.* pp. 397-98.
(192) J. BELLIDO, l. c. p. 100.

vino, en cuanto específicamente distintos entre sí, sino simplemente en las realidades del pan y del vino tal como nosotros comunmente las entendemos.

Lo que impediría realmente la transubstanciación sería la negación de la substancialidad del pan y del vino, no de su distinción específica. Pero hasta aquí, hasta la negación de la substancia, no han llegado todavía los representantes de la ciencia, ni podrán llegar nunca. No llegan a la negación de la substancia, al menos tal como ellos la entienden, como sinónima de algo en sí mismo subsistente, aún cuando a veces la pongan en algo que evidentemente no puede ser subsistente en sí mismo (193).

Siempre tendríamos que la substancia del pan y del vino serían distintas entre sí al menos cuantitativamente, como dicen, las cuales podrían convertirse en la del cuerpo y sangre de Jesucristo, siendo del todo accidental para el caso que el pan y el vino se distingan entre sí específicamente. ¿De qué manera habría que entender en este caso la transubstanciación? Del mismo modo: todo el ser substancial del pan, de lo que comunmente llamamos pan, se convierte en el ser substancial del cuerpo de Jesucristo, permaneciendo los accidentes de aquél. E igualmente el ser del vino, en la sangre de Jesucristo.

Más grave parece ser lo que nos dicen los científicos modernos acerca de la existencia de cambios substanciales, los cuales, según ellos, no se dan, y de la permanencia formal de las partes en el compuesto. Desde luego, es preciso reconocer que, una vez negada la distinción específica entre los cuerpos, la negación de la existencia de cambios substanciales es una consecuencia inevitable, así como también la negación de la permanencia virtual de los elementos en el compuesto.

¿Será necesario decir una vez más que, negada a los científicos, en cuanto tales, la competencia para resolver el problema substancial y la distinción específica de los cuerpos, es lógico que se la neguemos también para resolver la cuestión básica de los cambios substanciales y de la permanencia virtual de los elementos en el compuesto?

Pero concedámosles por unos momentos que no se den cambios substanciales en la naturaleza, y que las partes existan formalmente en el compuesto. ¿Se sigue de aquí la imposibilidad

(193) *Ibid.* pp. 122-23.

de la transubstanciación, o su contradicción con la ciencia? Nada de eso. Vayamos por partes.

Supongamos, en primer lugar, que no se den cambios substanciales naturales. Las consecuencias en filosofía serían gravísimas. Toda la teoría hilemórfica, con todas sus consecuencias y la repercusión que tiene en toda la filosofía, se vendría abajo de un solo golpe. Habría que comenzar a construir de nuevo la filosofía de la naturaleza.

Pero la existencia de la transubstanciación permanecería inmutable. Porque no se funda ésta en las conversiones substanciales naturales, ni es semejante a ellas, ni siquiera está comprendida bajo ninguna de ellas, sino que es muy diferente de todas, según hemos visto ya. Es más, la transubstanciación tampoco es una conversión substancial de orden natural, sino completamente sobrenatural, realizable únicamente por virtud de la omnipotencia divina. Por eso, dice el Cardenal Cayetano que las conversiones de orden natural pueden servirnos tan sólo para guiar nuestro entendimiento de alguna manera en la representación de la transubstanciación, pero no a su penetración: «*Etsi non penetranda saltem cogitanda*» (194). De donde se sigue que la negación de estas conversiones substanciales no repercutiría en la existencia de la transubstanciación. Unicamente el papel conductor metodológico de las conversiones naturales, que ilustra el concepto de transubstanciación, quedaría más reducido, pues la desemejanza sería aún mayor, pereciendo la analogía existente entre ellas. Pero, por lo mismo que en este caso serían totalmente diversas, la negación de la existencia de las conversiones substanciales de orden natural no llevaría consigo la negación de la existencia, ni mucho menos de la posibilidad, de la transubstanciación, sobre todo teniendo en cuenta que ésta es totalmente de orden sobrenatural.

La permanencia formal de las partes componentes en el ser compuesto tiene también su gravedad, puesto que destruiría la unidad substancial de los seres corpóreos, sin la que tampoco se puede concebir la unidad del principio de operación. No todos los científicos llegan a este extremo. Pero, tratándose del pan y del vino, es bastante común hoy día la opinión de quienes lo reducen a un agregado de substancias. Así el pan no sería una

(194) 3, 75, 4 n. IX.

substancia única, compuesta de varios elementos, sino un conjunto de substancias distintas entre sí, como almidón, azúcar, dextrina, gluten, sales, etc. Y de modo semejante, el vino. Esto supuesto, la transubstanciación no podría ser en modo alguno la conversión total de *una* substancia, del pan o del vino, en otra, el cuerpo o la sangre de Cristo, sino que forzosamente tendría que ser conversión de *varias* substancias en una.

Si la ciencia demuestra con bastante probabilidad, como así parece, que el pan y el vino no son una substancia una y única en sí mismos, individualmente considerados, sino un agregado de substancias, concedámoslo de buen grado, pues a la verdad no se debe resistir. ¿Pero de aquí se seguiría algo en contra de la transubstanciación? No.

No es un secreto para nadie que la fe y la revelación divinas no se proponen enseñarnos verdades científicas, sino verdades sobrenaturales y divinas. Por lo mismo que van dirigidas a nosotros, se nos proponen en un lenguaje humano, conforme a la acepción que los conceptos en que van expresadas tiene comúnmente entre los hombres, y no precisamente según el sentido técnico, o científico, de los mismos. A veces, estos conceptos llegan a tomarse en la revelación divina solamente según las apariencias de las cosas, aún cuando la realidad sea contraria a ellas, como sucede al afirmar que la tierra está inmóvil (195).

Cuando nuestro Señor, después de tomar el pan en sus manos y bendecirlo, dijo: «Esto es mi cuerpo», la palabra «*esto*» significa lo substancial contenido bajo los accidentes que demostraban el pan (196), ya fuera aquello una substancia única o varias. Y al añadir: «*es mi cuerpo*», expresaba la conversión de todo aquello substancial en su cuerpo. Así lo entendió la Tradición. Y al definirse en Trento la transubstanciación o conversión de *toda* la substancia del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Jesucristo, no se funda ni presupone que la substancia del pan sea numéricamente una, sino que se afirma y determina definitivamente lo mismo significado en las palabras de Jesucristo. Es decir, que toda la substancia, en el caso de que sea una sola, o todo lo substancial contenido bajo lo que entendemos por pan,

(195) *Eccles.*, 1, 4.
(196) 3, 78, 5.

si son varias, se convierte en el cuerpo de Jesucristo, y en su sangre si se trata del vino.

Nuestro Señor, al pronunciar las palabras consecratorias, y la Iglesia al definir su sentido, no se basan, presuponen ni deciden que el pan sea una o varias substancias reunidas o mezcladas. Esto queda para la ciencia el determinarlo. Jesucristo, en la institución de la Eucaristía, y la Iglesia, en la definición de la transubstanciación, toman el pan y el vino en la acepción común y vulgar de las gentes, y nada más.

La total conversión del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Jesucristo es una conversión totalmente sobrenatural, que sólo puede realizarse en virtud de la omnipotencia divina. Para que tenga efectividad, lo mismo da que el pan sea una sola substancia o varias, pues la virtud de la omnipotencia divina es infinita y no puede ser limitada por el ámbito de una sola substancia creada.

De hecho, hacemos nosotros ahora algo semejante siempre que consagramos con las mismas palabras, pronunciadas una sola vez, una cantidad mayor o menor de hostias. Pues la multiplicidad numérica de la substancia del pan, en el caso de su unidad substancial, bien puede decirse que equivale en cuanto a la significación de las palabras consecratorias, a la multiplicidad de substancias específicas, en la hipótesis de que el pan sea un agregado de substancias distintas, como quieren no pocos físicos modernos.

En síntesis, fe y ciencia, revelación y conocimiento científico, teología y filosofía, son departamentos distintos y heterogéneos del saber. Después de verificada la transubstanciación del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Jesucristo, permanece *inalterable* todo lo que del pan y del vino pertenece al campo de observación y experimentación sensible de las ciencias físicas, que es la cantidad, o materia, con todos los accidentes de aquéllos (197). Más allá, y por encima de todo esto, está la substancia del pan y del vino, en un orden completamente inaccesible a las ciencias físicas en cuanto tales, que es precisamente donde tiene lugar la transubstanciación (198). Por otra parte, como ésta

(197) 3, 77, 1, 2.
(198) J. Ternus, «*Dogmatische Physik*» *in der Lehre von Altarssakrament?*, en Stimmen der Zeit, 132 (1937), p. 220-230.

es una conversión substancial completamente heterogénea con las conversiones naturales, la negación de éstas en el orden físico no repercutiría necesariamente en la existencia de la verdad de fe acerca de la transubstanciación. Otra cosa muy distinta sucedería si ésta hubiera de ser concebida de una manera unívoca con aquéllas.

Lo único que haría imposible la transubstanciación y el dogma eucarístico sería la negación de la realidad de substancia en sentido verdadero, ya sea ésta una o múltiple en el pan y en el vino, y su distinción real de la cantidad y demás accidentes de aquéllos. Pero esto tampoco lo hace la ciencia ni estas cuestiones caen bajo su radio de acción (199). Por eso mismo, entre la fe de la transubstanciación y la ciencia verdadera nunca puede haber contradicción, ni conflicto real y efectivo.

Ultimamente se ha puesto en cuestión el sentido en que el Concilio de Trento toma la palabra substancia, y mientras unos defienden una especie de concordismo científico, identificando la substancia de la definición dogmática con los protones, electrones, átomos, moléculas, etc. (200), otros la entienden en sentido metafísico (201). Lo primero, aparte de otras muchas razones, sería un verdadero anacronismo, toda vez que ni los Santos Padres ,ni los teólogos del Concilio de Trento conocieron este sentido científico de la substancia, lo que hasta podría comprometer la misma existencia del dogma transubstanciacionista (202).

Además, los protones, electrones, etc., no son la misma substancia corpórea, sino partes substanciales *integrales* de la misma, como el corazón, el cerebro, etc., lo son respecto del hom-

---

(199) «Podemos concluir, pues, dice el P. Selvaggi, S. J., que el concepto de substancia de la filosofía escolástica es aún plenamente vital, y responde muy bien a los datos y a las teorías de la física moderna, la cual aún cuando no contenga de una manera explícita y formal la distinción real entre la substancia y sus accidentes, la contiene, sin embargo, de un modo virtual, y exige por esto mismo una filosofía que la explicite». *Il concetto di sostanza nel Dogma Eucaristico in relazione alla fisica moderna*, Gregorianum, 30 (1949), p. 42.

(200) Entre los que así piensan merece descatarse el P. Selvaggi, S. J., l. c. p. 42-45.

(201) *Teologia, Filosofia e Fisica nella dottrina della transubstanziazione*, por CARLOS COLOMBO, La Ecuota Cattolica, 83 (1955), pp. 90-143.

(202) Así parece deducirse del Concilio Vaticano, cuando enseña: «Sacrorum dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem *semel* declaravit sancta mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu altioris intelligentiae specie et nomine (o como dice en el canon correspondiente, secundum progressum scientiae) recedendum». *Denz.* 1800, 1818.

bre, según enseña una tesis de la filosofía tradicional, los cuales, una vez verificada la transubstanciación, pierden toda su substancialidad, permaneciendo íntegra la accidentalidad de los mismos, tanto cuantitativa como cualitativa. Porque la substancia es la que da la substancialidad y la distinción substancial a los subátomos y al átomo, y la materia o cuantidad su accidentalidad y ordenación en el todo.

Y lo segundo, porque, aunque más real y objetivo, se presta sin embargo fácilmente a falsas interpretaciones, ya que el concepto de substancia en ese sentido no es fácilmente desligable de las diversas concepciones de la metafísica, en las que aquélla recibe un sentido especial sistemático, del que también hay que prescindir en las definiciones dogmáticas. Además, que no todos los Padres, así de la Iglesia como del Concilio, profesaban una misma metafísica del concepto de substancia.

Tal vez fuera mejor decir que el Concilio de Trento entiende la substancia, cuando define el dogma de la transubstanciación, en un sentido *real y verdadero*, tal como se manifiesta en el lenguaje común y ordinario, prescindiendo de toda sistematización filosófica y científica. De este modo el concepto de substancia conservaría todo su valor real y absoluto sin ningún compromiso con las diferentes concepciones humanas, así metafísicas como científicas, lo que a toda costa hay que procurar.

Y en este sentido el concepto de substancia y el dogma de la transubstanciación serían completamente aceptables por el científico moderno, toda vez que le quedaría totalmente libre su propio campo de acción, tanto más cuanto que él también admite el concepto de substancia, y lo único que en este caso se le pediría sería que no se saliera de su propia órbita, aceptando el veredicto del sentido común de la razón. Con lo cual las exigencias de la fe no encontrarían en él ningún obstáculo, ni por parte de su ciencia, ni tampoco de su razón, y la pureza de la fe quedaría así libre de toda contingencia y de todo factor humano.

En cuanto a la distinción de la substancia de sus accidentes (203), tanto en la experiencia común y vulgar, como en la

(203) Es de advertir que los Padres del Concilio Tridentino tenían por una misma cosa *especies* y *accidentes*, y si adoptaron la primera expresión fué únicamente por secundar a los Santos Padres y al magisterio de la Iglesia, en documentos anteriores, en su mismo lenguaje y expresión. Cfr. Act. Conc. Trid., VI, 160-161.

misma ciencia, hay muchas cosas que la fundan y aconsejan. Y aunque esta distinción no sea precisamente un dogma de fe, sin embargo, como es totalmente necesaria para la inteligencia del dogma de la transubstanciación y de la presencia real, tampoco por esta parte la fe en el dogma eucarístico encontraría verdadera dificultad en el científico moderno.

Dejemos, pues, a las ciencias físicas que investiguen cada vez con más ardor los grandes secretos del mundo sensible, bien seguros de que sus legítimas conquistas han de tener siempre buena acogida en la teología de la transubstanciación, en la que la verdad científica se dará el abrazo con la verdad revelada, como expresión distinta de una misma verdad infinita, que es Dios, por esencia Ser y Verdad Primera.

Fr. Manuel Cuervo, O. P.
Salamanca. Pontificia Universidad Eclesiástica

La Eucaristía y las virtudes Teologales

Sin querer forzar la equivalencia tomista entre las virtudes y la vida moral (1), reconocemos que esta equivalencia condiciona nuestra comprensión y nuestra exposición del presente tema.

Cristo nos transfunde su vida por la gracia y vive o actúa vitalmente en nosotros por las virtudes de la gracia. Son las virtudes como las venas por las que circula y nutre nuestra vida divina el espíritu de Cristo. Son ellas las que connaturalizan nuestra vida con la suya, las que cristianizan todo nuestro vivir. Vínculos entrañables que nos conectan con su infinita vitalidad divinizadora y nos hacen vivir de su vida. Lo que El nos enseñó en la alegoría de la vid. «*Permaneced en mí y yo en vosotros. Como el sarmiento no puede dar fruto de sí mismo si no permaneciere en la vid, tampoco vosotros si no permaneciereis en mí. Yo soy la vid y vosotros los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto, porque sin mí no podéis hacer nada*» (Jn. 15, 4-5). Por las virtudes cristianas la savia vivificadora de Cristo nutre nuestra vida y la hace florecer y fructificar en Dios.

Esta concepción de las virtudes que integran nuestra vida moral cristiana, como derivaciones y actuaciones de la vida de Cristo en el hombre, es la única que expresa su verdadera naturaleza divina y, con ella, las verdaderas condiciones y exigencias de su origen y de su desarrollo. Hay unas virtudes naturales o

(1) Cfr. 2-2, pról.

racionales, como hay un hombre natural o racional. Pero hay unas virtudes sobrenaturales o cristianas, como hay un hombre nuevo sobrenatural o cristiano. La diferencia que hay entre uno y otro hombre, hay entre unas y otras virtudes. Recordemos la doctrina paulina del doble Adán y de la doble descendencia. Como hombres somos descendientes del viejo Adán. Pero como cristianos lo somos del nuevo Adán, del hombre celestial que es Cristo. Por eso no hemos recibido el espíritu de este mundo, sino el espíritu que proviene de Dios. De este espíritu hemos de vivir. Este espíritu es el que se difunde y florece en las virtudes cristianas.

No hay que desdeñar las humanas. El cristiano es hombre y precisa el perfeccionamiento humano. Pero el cristiano es un hombre hijo de Dios en Jesucristo y precisa un perfeccionamiento divino que le asemeje a su Padre celestial. El que le comunica Cristo. El de las virtudes cristianas. Lo divino necesita de lo humano, pero como punto de partida, no como término de llegada. La mayor virtud humana está a infinita distancia de la más pequeña virtud cristiana. El cristiano es un hombre que vive de Dios en Cristo Jesús (2). Se impone, pues, la certeza de que las virtudes cristianas tienen una dependencia vital de Cristo. Sólo por vinculación vital a Cristo se reciben, sólo por influjo vital de Cristo se acrecen, sólo en convivencia con Cristo se ejercitan y divinizan integralmente nuestra vida.

Insistimos en la precisión de salvar la esencialidad cristiana de las virtudes que reciben de Cristo el nombre y la realidad, porque el hombre es reacio por naturaleza a reconocer y mantener su nueva condición esencial cristiana o divina. La concepción protestante de la justificación es mucho más natural que la concepción católica. Por eso mismo es falsa y anula su contenido vital divino. Pero todos tenemos natural propensión a concebir nuestra concepción cristiana a lo protestante, es decir, como extrínseca, como ajena a nuestra verdadera vida, como algo imputado y nominal que nos deja en el fondo tan meramente humanos como antes. De esta manera Cristo no compromete en nada nuestra vida natural. La deja en su ser y puede seguir tranquila su curso. El cristiano es un hombre como los demás que no puede y que, por tanto, no tiene por qué transformar divina-

(2) Cfr. 1-2, q. 63, a. 4.

mente su vida. Vive con más o menos rectitud humana y Cristo pondrá por su sola cuenta lo que falte para salvarle. En el mejor de los casos, el cristiano le ofrenda a Cristo unas virtudes humanas que El agradece y premia.

Pero todo eso no es vivir de Cristo. Y, sin embargo, Cristo vino a ser y es *la vida de los hombres*, y el cristiano es un hombre que tiene que vivir de Cristo como el sarmiento vive de la vid, y tiene que fructificar por Cristo y en Cristo como el sarmiento fructifica por la vid y en la vid. El cristiano es un hombre que murió con Cristo Crucificado a su condición de pecador y vive para Dios en Cristo Jesús resucitado (Rom. 6, 8).

Es, pues, nuestra idea fundamental, que las virtudes cristianas son una expansión de la vida divina de Cristo en nuestra propia vida para su cristianización y divinización integral, y que, por tanto, han de recibir de Cristo su divino perfeccionamiento. Para ello, el medio esencial de que dispone el cristiano para perfeccionarla es la mayor unión que le sea posible con Cristo. Y con esto, la dependencia vital que las virtudes cristianas tienen de la Eucaristía queda a la vista.

Para esclarecerla un poquito, veremos primero por qué Cristo eucarístico es la causa de todas las virtudes cristianas en general y luego, en particular, cómo lo es de las virtudes teológicas que son las más esenciales y principales de la vida cristiana.

I

LA EUCARISTIA, PRINCIPIO GENERAL DE LA VIDA Y DE LAS VIRTUDES CRISTIANAS

Dios nos asocia a su vida.—El misterio cristiano se resume en el *don de Dios*. Porque el contenido esencial de ese misterio es que Dios quiso darse de tal modo al hombre que conviva eternamente su misma vida. Ese modo de donación es una regeneración del hombre que le hace hijo real y verdadero de Dios, por real y verdadera participación de la vida divina. Participación vital de la deidad, llamada gracia, por la cual entra el hombre en comunicación entrañable con Dios, en íntima convivencia con la divina Trinidad.

Cristo, vivificador divino del hombre.—Para comunicarnos su vida Dios nos dió a su mismo Hijo, hecho hombre. Por la Encarnación el Hijo de Dios se hizo hijo del hombre, para hacer de los hombres hijos de Dios, mediante la participación de su filiación eterna.

Es el plan maravilloso de nuestra predestinación divina en Jesucristo ,que pondera, pasmado, San Pablo: «*Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que en Cristo nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos; por cuanto que en El nos eligió antes de la constitución del mundo para que fuésemos santos e inmaculados ante El, y nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia*» (Ef. 1, 3-6).

San Juan nos dice semejantemente: «*La caridad de Dios hacia nosotros se manifestó en que Dios envió al mundo a su Hijo unigénito para que vivamos por El*» (I Jn. 4, 9). Misterio de amor que proclama conmovido: «*Lo que era al principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos tocante al Verbo de la vida —porque la vida se ha manifestado y nosotros hemos visto y testificamos y os anunciamos la vida eterna, que estaba en el Padre y se nos manifestó—, lo que hemos visto y oído os lo anunciamos a vosotros, a fin de que viváis también en comunión con nosotros. Y esta comunión nuestra es con el Padre y con su Hijo Jesucristo*» (I Jn. 1, 1-3).

Se comprende, pues, que el mismo Jesucristo diga de sí mismo que es la *Vida vivificadora*, «Yo soy la Vida», «Yo he venido para que tengan vida y la tengan abundante» (Jn. 10, 10).

La muerte del pecado estorbaba la vivificación divina del hombre. Y el amor de Dios llega al extremo de exigir el sacrificio de la vida humana de su Hijo en la Cruz, para matar el pecado y ganarnos la vida de la gracia. El amor extremo de Cristo le llevó a dar su vida humana para merecernos y darnos su vida divina. San Juan comenta: «*En esto está la caridad, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que El nos amó y envió a su Hijo, víctima expiatoria de nuestros pecados*» (I Jn. 4, 10). Y San Pablo: «*Me amó y se entregó por mí*» (Gal. 2, 10).

Es, pues, Cristo, el Dios hombre, el principio único y universal de la vida divina en los hombres. *El Vivificador divino de la Humanidad*. Por soberana disposición divina, su eficiencia divinizadora había de depender indispensablemente de su Pasión y Muerte. Por eso la verdadera fuente de la vida divina es Cristo Crucificado y Resucitado.

He aquí, pues, la palabra de vida, Cristo. Nadie vive en Dios si no es por El. San Juan sentencia absolutamente: «*El que tiene al Hijo de Dios tiene la vida; el que no tiene al Hijo de Dios, tampoco tiene la vida*» (I Jn. 5, 12).

Cristo, vivificador universal en la Eucaristía.—Cristo es la fuente única e infinita de la vida, de cuya plenitud hemos de recibirla todos. Pero ¿cómo deriva a nosotros la vida de Cristo? ¿Cómo somos convivificados en El? ¿Cómo nos apoderamos de su vida?

Los recursos vitales que nos conectan con la vida divina de Cristo, son las virtudes teologales. Pero esas virtudes y, en general, la vida toda de la gracia, fluyen principalmente a nosotros por medio de los sacramentos, virtualizados por la Humanidad sacrificada de Cristo, que irradia la vida divina del Verbo y de toda la sacrosanta Trinidad.

Pero sólo un Sacramento contiene y puede comunicar la plenitud de la vida divinizadora de Cristo. Un Sacramento que contiene y da al mismo Cristo todo entero; un Sacramento que es el mismo Cristo Sacramentado: el Sacramento de la Eucaristía, en el que, por las palabras consagrativas, el pan y el vino se convierten en el Cuerpo y la Sangre de Cristo y en el que, por tanto, bajo las especies del pan y del vino se nos da Cristo crucificado en sacrificio: que renueva el del Calvario y nos aplica sus frutos; y en comunión: que nos alimenta de su vida. Los otros Sacramentos participan y comunican parcialmente la virtud santificadora instrumental de la Humanidad de Cristo, pero la Eucaristía la posee y comunica en su universalidad, porque contiene entero al mismo Cristo. Por lo cual no es sólo el máximo Sacramento, sino Sacramento de Sacramentos, causa universal de todos ellos (3).

(3) Cfr. 3, q. 65, a. 3; De Verit., q. 27, a. 4, c.; IV Sent., d. 8, q. 1, a 2, qla. 2, ad 4; In Jn. VI, lect. 6.

Oigamos al mismo Cristo anunciando esta maravilla de la sabiduría, del amor y del poder de Dios: «*Yo soy el pan de vida; vuestros padres comieron el maná en el desierto y murieron. Este es el pan que baja del cielo para que el que coma no muera. Yo soy el pan vivo bajado del cielo; si alguno come de este pan vivirá para siempre, y el pan que yo le daré es mi carne, vida del mundo... En verdad, en verdad os digo que si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna y yo le resucitaré el último día. Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre está en mí y yo en él. Así como me envió mi Padre vivo, y vivo yo por mi Padre, así también el que me come vivirá por mí. Este es el pan bajado del cielo; el que come este pan vivirá para siempre*» (Jn. 6, 48-58).

Está claro que el divino intento de este Sacramento es perpetuar, universalizar y facilitar el influjo vivificador del Hombre Dios. Por el Sacramento, el que es la Vida, se convierte en pan vivo vivificador de los hombres. El que se le une en la Eucaristía vive en Cristo y Cristo vive en él. Como Cristo por su unión con el Padre vive del Padre, el que le comulga a El, vive por El.

El Concilio de Trento explica así la institución de la Eucaristía: «Nuestro Salvador, habiendo de irse de este mundo al Padre, instituyó este Sacramento en que derramó, por decir así, las riquezas de su amor a los hombres, haciendo ostentación de sus maravillas (Ps. 110, 4) y nos preceptuó renovar su recuerdo al recibirlo y evocar su muerte hasta su nueva venida. Y quiso la toma de este Sacramento como alimento espiritual de las almas, que las sustente y conforte, viviendo de la vida de quien dijo: «*El que me come a mí vive por mí*» (4).

León XIII asegura: «La Eucaristía, según el testimonio de los Padres, ha de ser considerada como una continuación y ampliación de la Encarnación, ya que por ella se une la substancia del Verbo a cada uno de los hombres, y se renueva maravillosamente el sacrificio del Calvario...» (5).

---

(4) Ses. XIII, cap. 2, Denz. 875.
(5) Enc. «Mirae caritatis», ASS. 34, 642 ss.
«Este alimento, escribe San Justino, se llama entre nosotros Eucaristía; del cual a ningún otro es lícito participar, sino al que cree que nuestra doctrina es verdadera, y que ha sido purificado con el bautismo para perdón de pecados y para regeneración, y que vive como Cristo enseñó. Porque

Hay que reconocer, pues, la causalidad vivificadora universal de la Eucaristía, es decir, su eficacia universal para acrecentar la vida de la gracia y de todas las virtudes cristianas. Para acrecentar, más bien que para comunicar, porque la Eucaristía supone ya en posesión de la vida divina a los que la reciben, si bien su recepción, al menos en voto, es imprescindible para llegar a poseerla.

El Concilio de Florencia proclama esta eficiencia vivificatriz universal del Sacramento eucarístico con estas palabras: «El efecto de este Sacramento en el alma de quien le recibe dignamente es la unión del hombre con Cristo. Y, pues, por la gracia el hombre se incorpora a Cristo y se une a sus miembros, síguese que por este Sacramento se aumenta la gracia en quienes lo reciben dignamente: y que todo efecto que la comida y bebida material causan en la vida corporal, sustentando, aumentando, reparando, deleitando, lo causa en la vida espiritual este Sacramento, en el cual, como dice Urbano Papa, hacemos grata memoria de nuestro Salvador, somos retraídos del mal y fortaleci-

---

estas cosas no las tomamos como pan ordinario ni bebida ordinaria, sino que así como por el Verbo de Dios, habiéndose encarnado Jesucristo nuestro Salvador, tuvo carne y sangre para nuestra salvación, así también se nos ha enseñado que el alimento eucaristizado mediante la palabra de oración procedente de El—alimento del que nuestra sangre y nuestra carne se nutren con arreglo a nuestra transformación—es la carne y la sangre de aquel Jesús que se encarnó» (*Apología primera*, MG 6, 428 s, y J. Solano: *Textos Eucarísticos Primitivos*, I, B. A. C. Madrid, 1952, pág. 62, n.º 92).

San Efrén, en su himno 4 al nacimiento de Cristo en la carne, escribe: «Segaron los soldados de Belén flores tiernas para que, juntamente con ellas, pereciese la semilla reciente en la cual se ocultaba el pan de vida. Pero había huído la espiga de la vida, con objeto de llegar a ser un haz en el tiempo de la siega. La uva, que cuando era nueva y reciente había huído, se entregó para ser pisada a fin de vivificar las almas con su vino. Gloria a Tí, tesoro de la vida» (J. Solano, ibid. n.º 381).

Y San Agustín, de entre lo mucho que escribió sobre la Eucaristía, dice: «Coman los que comen, y beban los que beben; tengan hambre y sed; coman la vida y beban la vida. Comer ese cuerpo no es otra cosa que alimentarse. Pero es tal este manjar, que por mucho que comas no disminuirá en nada. Beber la sangre de Cristo, ¿qué otra cosa es que vivir? Come y bebe la vida; con ello tendrás vida, y la vida quedará íntegra» (ML 38, 729 s. y Solano, ob. cit. n.º 302).

«Mientras tanto estuvo la levadura envuelta y guardada en el manto del seno de María; este manto estaba cerrado por la virginidad como en un sello. La levadura salió del manto sin romper su cierre ni quebrar el sello. En la sala del festín permaneció como cordero pascual para hacer fermentar enteramente la masa de nuestro cuerpo. Con la levadura amasó nuestro cuerpo, para que nosotros por ella participásemos de la inmortalidad y por

dos en el bien y aprovechamos en el acrecentamiento de las virtudes y de las gracias» (6).

Las razones de Santo Tomás.—La enseñanza del Concilio de Florencia sanciona con su suprema autoridad lo que Santo Tomás había propuesto al examinar la eficacia vivificadora o causativa de la gracia que posee el Sacramento Eucarístico. Con su incomparable penetración teológica y fiel al principio de que el obrar sigue al ser, el Santo Doctor da cuatro razones de esta causalidad eucarística, fundadas todas en la naturaleza misma de la Eucaristía. Esta es un Sacramento que contiene a Cristo; que lo contiene victimado; que, así victimado, lo da en alimento espiritual; que, así contenido y recibido, significa y realiza la unidad de su Cuerpo Místico. Por todo ello, este Sacramento es fuente suprema de gracia, es decir, de vivificación y perfección divina en las almas.

Son cuatro razones coordenadas y graduadas que suman y complementan su eficacia como se complementa lo genérico con la adición de lo específico. La Eucaristía es vivificadora porque nos da a Cristo y porque nos lo da victimado, y porque, así victimado, nos lo da en alimento espiritual, y porque esta manducación es una comunión con El y con los miembros de su Cuerpo Místico.

Expongamos un poco estas razones.

PRIMERA RAZON.—*La Eucaristía es vivificadora o causativa y perfectiva de la gracia, porque contiene y da al mismo Cristo, Vida del Mundo.*

Lo razona así Santo Tomás:

«La eficiencia de este Sacramento debe estimarse primera y principalmente por lo que él contiene, que es Cristo. El cual, así como viniendo visiblemente al mundo le confirió la gracia, según aquello de San Juan, *la gracia y la verdad vino por Jesu-*

---

la sal de su Divinidad quedásemos inmunes del veneno de la serpiente» (Homilía sobre la Pascua de Cristo de Cirilonas, Sacerdote. Cfr. J. SOLANO, o. c. n.° 1020).

Los testimonios de la Patrística acerca de la virtud vivificadora de la Eucaristía y su imbricación con la Encarnación podríamos multiplicarlos La obra del P. Jesús Solano, arriba citada, es una hermosa prueba de ello. Cfr. Cardenal GOMA: *La Eucaristía y la Vida Cristiana*, I, Barcelona, 1940, pág. 135.

(6) Decret p. Arm., de Sacram. Denz. 698.

cristo (Jn. 1, 17), así viniendo sacramentalmente al hombre, causa la vida de la gracia, según aquello de San Juan: *el que me come a mí, vive por mí.* Por lo cual, dice San Cirilo: El Verbo de Dios vivificador, uniéndose a su propia carne, la hizo vivificadora. Convenía, pues, que se uniera a nuestros cuerpos en su carne y preciosa sangre, las que recibimos por la bendición consagrativa bajo el pan y el vino» (7).

Es principio del mismo Santo Tomás, que la eficiencia de una causa es tanto mayor cuanto ella es más poderosa y el sujeto influído le es más cercano e influenciable (8). La causa vivificadora en la Eucaristía es el mismo Cristo: causa principal universal de la gracia por su divinidad (junto con el Padre y el Espíritu Santo) y causa instrumental universal de la gracia por su humanidad. El sujeto de su eficiencia divinizadora es el hombre, y el acercamiento del hombre a Cristo en la Eucaristía constituye una mutua inmanencia entrañable de la que dice el mismo Cristo: *el que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él.* Por consiguiente, de no interponerse impedimento por parte del mismo hombre, la influencia vivificadora de Jesús en la Eucaristía ha de ser grandísima. Jesús la compara a la eficiencia generativa infinita con que el Padre le comunica a El su vida infinita: *Como yo vivo por mi Padre, así también el que me come vivirá por mí* (Jn. 6, 57).

Santo Tomás advierte que la Eucaristía no sólo es principio universal, sino principio único de la gracia, pues la recepción real o, al menos intencional, por voto personal o comunitario, es imprescindible para recibirla. «Es, pues, tal—dice—su eficacidad, que hasta su deseo alcanza la gracia que vivifica espiritualmente. Por tanto, la recepción real del Sacramento ha de aumentar la gracia y perfeccionar la vida espiritual» (9).

La Eucaristía, pues, vivifica, santifica, perfecciona, por unión a la Vida, a la santidad, a la Perfección esencial e infinita (10).

Recibir la Eucaristía es adueñarse del mismo Dios: iluminarse en la misma luz de su verdad, inflamarse en el mismo fuego de su amor, vivificarse en su misma vida, divinizarse en su misma deidad.

---

(7) 3, q. 79, a. 1, c.
(8) Cfr. 3, q. 7, a. 1 y 7; q. 27, a. 5, etc.
(9) 3, q. 79, a. 1, ad 1.
(10) Así lo hace constar también Santo Tomás. Cfr. IV Sent., d. 8, q. 1, a. 2, qla. 1, ad 2; ib. a. 3, qla. 1, ad 2; ib. a. 1, qla. 1, c.

Supremo recurso de perfeccionamiento divino de las almas. Porque, como discurre el Angélico: El supremo perfeccionamiento lo alcanzan las cosas por unión a su primer principio y último fin, ya que el primer agente es a la vez el último perficiente. Cristo es la fuente de la vida cristiana. Por tanto, la Eucaristía causa este supremo perfeccionamiento uniéndonos a Cristo. «Es, pues, este Sacramento la *perfección de todas las* perfecciones, como le llama Dionisio (11).

SEGUNDA RAZON.—*La Eucaristía es vivificadora o perfectiva de la gracia y de sus virtudes, porque nos da a Cristo victimado por su pasión y muerte.*

Dice Santo Tomás:

«La eficiencia de la Eucaristía debe estimarse, en segundo lugar, por lo que este Sacramento renueva, que es la pasión de Cristo. Por lo cual, lo que la pasión hizo en el mundo, lo hace este Sacramento en el hombre» (12).

Nos da, pues, la Eucaristía a Cristo victimado, esto es, en calidad y actuación de Redentor, por cuanto renueva sacramentalmente, por la consagración y conversión del pan en el Cuerpo de Cristo, y por la consagración y conversión del vino en su Sangre, el sacrificio de su pasión y muerte, y nos aplica sus virtualidades redentoras.

Quiso Dios que fuese la vida victimada de Cristo el precio de nuestra salvación y la fuente de nuestra vida divina. Y fué y será ya siempre, Cristo crucificado, el vivificador divino de los hombres. Las llagas de Cristo no se han cerrado. De ellas fluye a los hombres la vida de Dios, que sólo puede nacer y crecer de la fecundidad de la sangre derramada por Cristo. El poder divino de Cristo, explica Santo Tomás, virtualiza sus padecimientos con una eficiencia divinizadora universal, inagotable e imprescindible (13).

Por medio de la Eucaristía, Cristo revive y perpetúa maravillosamente su sacrificio entre los hombres y les proporciona y facilita la inagotable virtud de su muerte vivificadora. «En ella, comenta Granada, se nos da la misma carne y sangre de Cristo,

(11) IV Sent. d. 8, q. 1, a. 1, pla. 1, ad 1.
(12) 3. q. 79, a. 1, c.
(13) Cfr. 3, q. 48, a. 6.

con todo lo que con el sacrificio de esa misma carne y sangre se ganó. De manera que aquí se nos da el panal juntamente con la miel, que es Cristo con todos sus padecimientos y trabajos de que aquí nos hace participantes por virtud de este Sacramento...» (14).

El mismo Santo Tomás enseña en otra parte: «Grande y universal es la utilidad de este Sacramento. Grande, ciertamente, porque ahora causa nuestra vida espiritual y luego causará nuestra vida eterna. Porque como es el Sacramento de la pasión del Señor, contiene a Cristo crucificado; y, por tanto, todo efecto de la pasión lo es también de este Sacramento, pues no es él otra cosa que la aplicación a nosotros de la pasión del Señor. Y es que no procedía que Cristo estuviese siempre físicamente presente con nosotros. Y por eso quiso suplirse por este Sacramento. Y así es claro que la destrucción de la muerte, a la que Cristo destruyó muriendo, y la reparación de la vida, que efectuó resucitando, es efecto de este Sacramento» (15).

TERCERA RAZON.—*La Eucaristía es perfectiva de la vida divina de las almas porque nos da a Cristo sacrificado en alimento espiritual.*

Santo Tomás abrevia así esta razón: «La eficiencia de este Sacramento se aprecia, terceramente, por el modo como se da, que es a modo de comida y bebida. Y así, todo el efecto que la comida y bebida material produce en la vida corporal, que es sustentar, aumentar, reparar y deleitar, lo produce este Sacramento en la vida espiritual» (16).

La Eucaristía no es sólo la renovación sacramental del sacrificio de Cristo que nos une con El en la ofrenda e inmolación de su vida y nos comunica sus frutos; es también, complementariamente, la manducación espiritual de Cristo sacrificado para consumación de nuestra unión con El y alimento de nuestra vida divina con la suya.

Santo Tomás nos avisa que si Cristo se nos da a manera de alimento, es para beneficiar la vida corporal. En los Sacramentos los signos significan lo que realizan. La comida material,

(14) *Obras Completas*: Memorial de la vida Cristiana, trat. VI. Edición de J. Cuervo, O. P., t. III, Madrid, 1907, pág. 466.
(15) In Joan., c. 6, lect. 5.
(16) 3, q. 79, a. 1, c.

que es signo de este Sacramento, significa una real alimentación espiritual de nuestra vida por la carne y la sangre de Cristo. Mas el proceso de asimilación vivificadora es contrario en uno y otro alimento. «La comida material primero se convierte en el que la come y, en consecuencia, restaura sus pérdidas y acrecienta fuerzas vitales. La comida espiritual, en cambio, convierte en sí al que la come, y así, el efecto propio de este Sacramento, es la conversión del hombre en Cristo, para que no viva él sino Cristo en él y, en consecuencia, tiene el doble efecto de restaurar las pérdidas espirituales causadas por los pecados y deficiencias y de aumentar las fuerzas de las virtudes» (17).

Tertuliano decía, con expresivo realismo, que nuestra carne se alimenta del cuerpo y sangre de Cristo para que el alma engorde de Dios (18).

Y Bossuet razonaba elocuentemente: «¿No es un pan de vida, o mejor, un pan vivo el que comemos nosotros para tener vida? Porque este pan sagrado es la santa carne de Jesús, esta carne viva, esta carne unida a la vida, esta carne toda llena y toda penetrada de un espíritu vivificante. Si el pan común, que no tiene vida, conserva la de nuestros cuerpos, ¿de qué vida admirable no viviremos los que comemos un pan vivo, los que comemos la misma vida en la mesa de Dios vivo»? (19).

Llámase pan de vida, sentencia Granada, porque es la misma vida en figura de pan (20).

CUARTA RAZON.—*La Eucaristía perfecciona la vida espiritual porque su manducación realiza nuestra comunión de vida con Cristo y con los cristianos en la unidad vital de su Cuerpo Místico.*

Santo Tomás nos da como cuarta razón de la eficiencia perfectiva de la gracia en la Eucaristía, su virtud unificadora significada por la unidad substancial proveniente en el pan y en el vino de la multiplicidad de los granos y de las uvas. Como de muchos granos se forma un solo pan y de muchas uvas un solo vino, así, por la manducación eucarística, de todos los comul-

(17) Cfr. IV Sent., d. 12, q. 2, a. 1, qla. 1, s.
(18) «Caro corpore et sanguine Christi vescitur ut et anima de Deo saginetur». De Resurrectione, VIII, C. C. S. L. II, 931.
(19) Cfr. Cardenal GOMA, o. c., pág. 137.
(20) *Obras Completas, ut supra,* pág. 470.

gantes se forma un solo Cristo, es decir, una comunión de vida en Cristo y con Cristo de todos sus miembros.

La Eucaristía no puede verificar y perfeccionar esta unidad vital cristiana, sino comunicando y perfeccionando en las almas la vida de Cristo. «Este Sacramento, dice el Angélico, por lo mismo que une a Cristo por la gracia, robustece la vida espiritual como espiritual comida y medicina» (21).

Solamente la comida, observa Santo Tomás, obra por unión al que la toma, haciéndose una cosa de los dos. Era, pues, conveniente que el Sacramento que contiene al Verbo encarnado para unirlo con nosotros, nos fuera propuesto en figura de comida, no, cierto, para convertirse en nosotros al unírsenos, sino para convertirnos a nosotros en El, según las palabras que le atribuye San Agustín: *No me mudarás a mí en tí como alimento de tu carne, sino que tú serás mudado en mí* (22).

Parecidamente, a su modo razona Granada: «Uno de los fines para los que instituyó Cristo este Sacramento fué para incorporarnos y hacernos una cosa consigo y por esto lo instituyó en forma de manjar; porque así como del manjar y del que lo come se hace una misma cosa, así también de Cristo y del que dignamente le recibe, como El mismo lo significó diciendo: *el que come mi carne y bebe mi sangre, él está en mí y yo en él.* Lo cual se hace por la participación de un mismo espíritu que mora en ambos, que es como estar en ambos un mismo corazón y una misma alma, de donde se sigue una misma manera de vida y después una misma gloria, aunque en grados diferentes» (23).

Por la Eucaristía, sobre todo, se cumple el perfeccionamiento del Cuerpo Místico de Cristo, que recomendaba el Apóstol: «*Abrazados a la verdad, en todo crezcamos en caridad, llegándonos a aquel que es nuestra cabeza, Cristo, de quien todo el cuerpo, trabado y unido por todos los ligamientos que lo unen*

(21) 3, q. 79, a. 6, c.
(22) Cfr. IV Sent., d. 8, q. 1, a. 3, pla. 1, c. En la Suma dice brevemente: «Ex vi sacramenti, directe habet illum effectum ad quem est institutum. Non est autem institutum ad satisfaciendum: sed ad spiritualiter nutriendum per unionem ad Christum et ad membra eius, sicut et nutrimentum unitur nutrito» (3, q. 79, a. 5, c.).
(23) *Obras Completas*, ut supra, pág. 466.

y nutren para la operación propia de cada miembro, crece y se perfecciona en la caridad» (Ef. 4, 15-16) (24).

Confirmación general de la virtud perfectiva de la Eucaristía. Añadimos a la breve exposición de las razones del Angélico una argumentación general, también suya (25), que las confirma eficazmente.

En todo Sacramento hay que considerar tres cosas: el *origen*, la *perfección* y el *fin*. El *origen* de todos los Sacramentos es la pasión de Cristo, de cuyo costado, mientras pendía en la cruz, manaron todos ,como dicen los Santos. La *perfección* del Sacramento consiste en contener la gracia. El *fin* del Sacramento es doble, próximo, que es la santificación del que lo recibe, y, último, que es la vida eterna.

Y en todo esto sobresale la Eucaristía. Porque este Sacramento rememora especialmente la Pasión del Señor, según aquello: *Haced esto es memoria mía* (Lc.. 22,19). Por eso es llamada «sacrificio» y «hostia».

Asimismo, en cuanto a la gracia, no la contiene a modo intencional como los otros Sacramentos, sino toda su plenitud en su misma fuente. Por eso se llama por antonomasia «eucaristía».

Y por ser la *consumación de todas las santificaciones,* al decir de Dionisio, el efecto unificador, que es común a todos, se atribuye particularmente a este Sacramento. Y por eso se llama «Comunión» o «sinaxis», por cuanto el hombre es reducido a la unidad consigo y con los demás al ser unido al que es uno por excelencia.

También posee máxima eficacia para la consecución del último fin, en cuanto contiene realmente a lo que nos abrió la puerta del cielo, que es la sangre de Cristo. Por eso se llama especialmente «viático» (26).

Campo de la influencia perfectiva eucarística.—Las consideraciones antecedentes demuestran que la Eucaristía posee y ejerce una virtualidad divinizadora inagotable. En ella el Hijo de Dios humanado, por entrañable unión sacramental, nos convivifica consigo y nos adentra en el seno del Padre Celestial, principio

(24) Cfr. Santo Tomás, comentario a este lugar, lec. 5.
(25) IV Sent. d. 8, q. 1, a. 1, qla. 3, sol.
(26) IV Sent., d. 8, q. 1, a. 1, pla. 3, c.

infinito de la vida divina. Los arroyuelos de nuestras vidas cristianas se nutren del océano infinito de la Vida.

La Eucaristía perfecciona, pues, nuestra vida cristiana. Toda nuestra vida cristiana en su integridad. Santo Tomás compendia su eficiencia perfectiva en el *perfeccionamiento de la gracia* (27). De más joven había centrado la cuestión en el *perfeccionamiento* de las virtudes (28). Son dos perfeccionamientos interdependientes.

De joven Santo Tomás argüía que, pues, la Eucaristía es perfectiva, tiene que perfeccionar las virtudes, pues sin aumento de virtudes no hay perfeccionamiento espiritual. También argüía que siendo efecto de la Eucaristía la plenitud de la gracia, tiene que acrecentar las virtudes, pues sólo con este acrecentamiento se alcanza aquella plenitud.

Por la misma verdad de estas razones, al estudiar nuevamente más tarde la causalidad perfectiva de la Eucaristía, la centró *en la gracia,* como en efecto esencial del que derivan todos los demás. Porque la gracia es, ante todo, nuestra vida divina, la participación vitalmente poseída de la vida de Dios en nosotros. Pero esta vida divina nuestra, esencial o habitual, conlleva las derivaciones vitales de las virtudes teologales e infusas en las que se expansiona su virtualidad operativa y condiciona todas las demás comunicaciones sobrenaturales que requiere su adecuado funcionamiento. Por esto el perfeccionamiento de la gracia se extiende connaturalmente a todo el organismo vital divino constituído por ella con sus facultades de acción. Digamos con mayor precisión que la Eucaristía perfecciona:

a) Aumentando la gracia santificante, que es nuestra sobrevida divina esencial y radical.

b) Aumentando los hábitos de las virtudes teologales e infusas, facultades operativas de la gracia o de nuestra vida divina.

c) Otorgando nuevas y más eficaces gracias o energías divinas actuales.

d) Avivando con ellas el ejercicio efectivo de las virtudes, ya en la cohibición y superación del mal, ya en la prosecución y realización del bien (29).

---

(27) 3, q. 79, a. 1.
(28) IV Sent. d. 12, q. 2, a. 1, qla. 1.
(29) Cfr. 3, q. 79, a. 1, ad 2; a. 4, c.; 3. 8, c. y ad 2; IV Sent. d. 12, q. 2, a. 2, qla. 1, ad 2.

De estos efectos, el Sacramento causa siempre por su propia virtud los dos primeros, que son el aumento del hábito de la gracia y el de los hábitos de las virtudes, en cuantos lo reciben con la buena disposición mínima que es el estado de gracia. En cambio, el perfeccionamiento proveniente de las gracias actuales y el ejercicio de las virtudes no puede darse sin la atención y devoción actual del alma, y se frustran por la divagación de la mente y la dispersión del afecto. La piadosa actuación subsiguiente a la recepción del Sacramento puede agrandar sin límites su efectividad perfectiva.

La medida del perfeccionamiento.—La virtud santificadora de la Eucaristía no tiene medida, porque no la tiene Cristo que ella contiene ni el sacrificio de Cristo que ella renueva y comunica (30). Su influjo efectivo la tiene siempre, porque se la pone la libre administración divina y la libre disposición humana. Dios modera soberanamente sus divinas donaciones. El hombre puede impedirlas, en todo o en parte, con su reacción o correspondencia.

Sin embargo, la voluntad divina hemos de juzgarla por la de Cristo, que está en la Eucaristía por el deseo vehementísimo de dársenos. El amor con que se nos dió en la Encarnación y en la Cruz llega al colmo al dársenos en la Eucaristía. Está en ella para darnos vida, y vida abundante (Jn. 10, 10); se sacramentó en ella para prender fuego a los corazones, y no quiere sino que ardan; nos repite desde ella sus amorosas invitaciones: venid a mí todos los que estáis fatigados y cargados, que yo os aliviaré (Mt. 11, 28). Si alguno tiene sed, venga a mí y beba (Jn. 7, 37). Es, pues, Cristo en la Eucaristía, pan vivo hambriento de nuestra hambre; fuente de agua viva sedienta de nuestra sed; hoguera infinita anhelosa de abrasarnos; don de Dios ansioso de poseernos.

Es, por tanto, nuestra apatía, nuestra frialdad, nuestra desgana ,la que empequeñece la donación eucarística de Cristo.

Así y todo, nunca se nos da tanto El y a menos precio que en la Eucaristía. Nada vigoriza tanto y tan fácilmente nuestra vida divina como este sumo Sacramento en que nos convivifica la Vida misma de Dios.

---

(30) Cfr. 3, q. 79, a. 2, c.

Conclusión.—Nos la da maravillosamente hecha el V. Granada: «Este Sacramento tiene todas las virtudes y efectos de Cristo, pues en él se recibe la carne de Cristo, que, unida con el Verbo divino, participa de todas las virtudes de El. Pues por aquí puedes fácilmente conocer qué es lo que obra en tí este Señor cuando viene a tí. Porque viene a honrarte con su presencia, a ungirte con su gracia, a curarte con su misericordia, a lavarte con su sangre, a resucitarte con su muerte, a alumbrarte con su luz, a inflamarte con su amor, a regalarte con su infinita suavidad, a unirse y desposarse con tu alma y hacerte participante de su espíritu, y de todo cuanto para tí ganó en la cruz con esa misma carne que te da.

Y así, ese divino Sacramento perdona los pecados pasados, esfuerza contra los venideros, enflaquece en las pasiones, disminuye las tentaciones, despierta la devoción, alumbra la fe, enciende la caridad, confirma la esperanza, fortalece nuestra flaqueza, repara nuestra virtud, alegra la conciencia, hace al hombre participante de los merecimientos de Cristo y dále prendas de la vida perdurable.

Este es aquel pan que confirma el corazón del hombre, que sustenta a los caminantes, levanta a los caídos, esfuerza a los flacos, arma a los fuertes, alegra a los tristes, consuela a los atribulados ,alumbra a los ignorantes, enciende a los tibios, despierta a los perezosos, cura a los enfermos y es común socorro de todos los necesitados.

Pues si tales y tan maravillosos son los efectos de este Sacramento y tal la bondad y amor de quien nos lo da, ¿quién no será codicioso de tales riquezas. ¿Quién no tendrá hambre de tan excelente manjar?» (31).

II

LA EUCARISTIA Y LAS VIRTUDES TEOLOGALES

Las virtudes sobrenaturales son las facultades de actividad divina que dimanan de la gracia y nos capacitan para obrar como hijos de Dios.

(31) *Obras Completas,* ut supra, pág. 144.

Como nuestra vida natural tiene sus potencias operativas, procedentes del alma para nuestro natural perfeccionamiento humano, nuestra sobrevida sobrenatural tiene sus virtudes, procedentes de la gracia o sobrealma divina, para nuestro perfeccionamiento divino (32).

Este perfeccionamiento, que ha de culminar en la posesión bienaventurada y eterna de Dios, viéndole y gozándole como El se ve y se goza, requiere facultades enteramente divinas o teologales de conocimiento y de amor, es decir, de comunicación vital con El. Porque sólo por la participación de la inteligencia y del amor con que Dios se conoce y se ama, es posible nuestra comunicación inmediata con su propia vida (33).

Constituyen, pues, estas virtudes, como nuestra inteligencia y nuestra voluntad sobrenaturales y divinas, que nos relacionan con Dios, fin nuestro sobrenatural, como la razón y voluntad naturales nos relacionan con nuestro fin natural. Nuestra sobreinteligencia divina es la fe. Nuestra sobrevoluntad divina es la esperanza, que nos da la aspiración hacia Dios ,y la caridad que nos une con El (34).

Divinizadas por las virtudes teologales nuestra inteligencia y nuestra voluntad, han de serlo también, a su medida, las otras facultades morales del hombre mediante virtudes divinas infusas, que son a las virtudes teologales lo que las virtudes intelectuales y morales adquiridas son a la razón y a la voluntad naturales o humanas (35). De esta manera, bajo la dirección e impulso de las virtudes teologales, puede sobreelevarse y divinizarse toda la vida humana (36).

---

(32) Cfr. 1-2, q. 110, a. 3.
(33) Cfr. 1-2, q. 62, a. 1, c.
(34) Cfr. 1-2, q. 62, a. 3.
(35) Cfr. 1-2, q. 63, a. 3, c. y ad 2.
(36) «Manifestum est quod caritas, inquantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum quae in finem ultimum ordinario possunt. Unde oportet quod cum caritate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum» (1-2, q. 65, a. 3, c.).

«Ad quod actus inferioris potentiae sit perfectus, requiritur quod non solum adsit perfectio in superiori potentia, sed etiam in inferiori: si enim principalis agens debito modo se haberet, non sequeretur actio perfecta, si instrumentum non esset bene dispositum. Unde oportet ad hoc quod homo bene operetur in his quae sunt ad finem, quod non solum habeat virtutem qua bene se habeat circa finem, sed etiam virtutes quibus bene se habeat circa ea quae sunt ad finem: nam virtus quae est circa finem, se habet ut principalis et motiva respectu earum quae sunt ad finem. Et ideo cum caritate necesse est etiam habere alias virtutes morales» (Ibidem, ad 1).

Y es ya patente la eminencia, la principalidad, la esencialidad y la necesidad de las virtudes teologales en la vida cristiana. La gracia transparenta e introduce nuestra vida en el mundo de la vida divina. Por las virtudes teologales se desenvuelve en ese mundo del misterio divino la actividad de nuestra vida divinizada. El cristiano, dice San Pablo, vive para Dios en Cristo Jesús.

Son, pues, éstas las *virtudes esenciales* del cristiano, las que constituyen y verifican el ordenamiento moral divino que corresponde a la nueva vida de los hijos de Dios.

Son, por lo mismo, las *virtudes principales* que han de elevar, regir e informar todas las demás virtudes y mediante ellas la integridad de nuestro humano vivir.

Y pareja a su importancia es *su necesidad,* ya que sólo por la fe, la esperanza y el amor puede mantenerse y perfeccionarse la orientación, el ideal y la rectitud divina de nuestra existencia.

Fácil es comprender que esta vida teologal tan elevada, esencial, principal y necesaria, es *muy difícil* para nuestra condición humana y pecadora. La ley del espíritu de vida de Cristo Jesús que promueve estas virtudes divinas y nos levanta a Dios, está todavía contrapesado en nosotros por la ley de los miembros que nos subyuga a lo terreno (Rom. 7, 14 ss.). La prudencia vivífera del espíritu está contrarrestada por la prudencia mortífera de la carne. Y nosotros, proclama el Apóstol, «*no hemos de vivir según la carne, sino según el espíritu, si es que el espíritu de Dios habita en nosotros. Porque si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, éste no es de Cristo*» (Rom. 8, 9).

¡Qué bien se comprende ahora la dependencia de las virtudes teologales respecto a la Eucaristía: la precisión de revivificar en la Eucaristía nuestra vida teologal! Sólo Dios puede vigorizar nuestra vida divina. Sólo podemos vivir de Dios y para Dios en Cristo Jesús. Es la Eucaristía donde Cristo se nos da como pan de Vida divina vivificadora.

¡Qué maravilloso recurso divinizador este pan vivo sacramentado!

I.—LA EUCARISTIA Y LA FE

La fe en la vida cristiana.—La fe es el primer acceso del hombre al Dios vivo y verdadero que le revela su verdad para comu-

nicarle su vida. Es la introducción en la vida eterna que se inicia en nosotros con la revelación de Dios, que nos comunica su Verbo humanado, Jesucristo.

Dios no puede adentrarse en nuestra vida sino a través de nuestra inteligencia. Y nuestra inteligencia no es capaz de acogerle y darle paso a nuestra vida, si no es iluminada por la fe.

Es, pues, la fe una comunicación de la inteligencia divina que nos capacita para aceptar gustosamente las verdades misteriosas e incomprensibles que Dios nos revela de sí mismo, con la garantía de su veracidad.

Por tanto, la fe nos apropia la verdad de Dios y del Verbo humanado, e ilumina con esa verdad el sentido del mundo y sobre todo el sentido verdadero de la vida humana. Por la fe, el cristiano lo ve todo con los ojos de Cristo, a la luz de Dios. Por la fe, Cristo es la luz de la vida. Por ella todas las realidades temporales, por opacas que sean, transparentan su verdad eterna. Guiado de ella el hombre comprende su verdadera condición en la tierra de peregrino de Dios.

Por eso, sin la fe, el hombre vaga perdido en las tinieblas por más ilustrado que sea. Porque tiniebla es toda luz no iluminada por la verdad de Cristo. Sólo El es la Verdad.

Nada puede suplir la eficacia de la fe, porque nada puede suplir a Dios y a Cristo de los que ella se apodera. Por la fe, decía el Apóstol, mora Cristo en vuestros corazones.

Es, pues, preciso avivar la fe para vigorizar la vida cristiana. Porque la vida cristiana, primordial e indispensablemente, es siempre la fe. Hay que pensar como Cristo para amar y obrar como Cristo. El justo vive de la fe.

Nada es tan evidente para quien lee el Evangelio como el empeño de Jesús en ser creído y en demostrar con los más maravillosos efectos la eficacia de la fe en su persona y en su mensaje.

Sin embargo, El mismo proclama que la fe es don de Dios. Sólo el Padre y el Hijo se conocen mutuamente y sólo por amorosa dignación del Padre y del Hijo podemos compartir ese conocimiento. La carne y la sangre no descubrirán jamás en el Hijo del hombre al Hijo de Dios. Sólo Dios puede revelar a nuestra inteligencia su verdad.

Y esta dependencia vital que la fe tiene de Cristo, deja ya entrever la profunda influencia vital de la Eucaristía en la fe.

Deja entrever que el Pan de la vida es el Pan de la Verdad para alimento de la fe.

* * *

Cristo, Verdad de Dios, pan de vida mediante la fe.—En el discurso de Cafarnaum, anuncio y promesa de la Eucaristía, Jesús, tomando pie de la multiplicación de los panes, invita a sus oyentes a que se procuren el pan imperecedero de la vida eterna creyendo en El.

La argumentación de Jesús es inexcusable. El es la Verdad de Dios enviada al mundo por el Padre para darle la vida divina. El, por tanto, es el verdadero Pan de la Vida. Pero el hombre no puede alimentarse de ese pan si no cree en Jesús. Deben, pues, creerle para conseguir la vida eterna de Dios.

Cristo, Pan de vida en la Eucaristía—Jesús da en su discurso el paso definitivo al misterio eucarístico: «Yo soy el Pan de vida... El Pan que baja del cielo para que el que le coma no muera. Yo soy el Pan vivo bajado del cielo; si alguno come de este Pan vivirá para siempre, y el *Pan que yo le daré es mi carne, vida del mundo... El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna...*» (Jn. 6, 48, etc.)

Prodigioso, pero cierto, Cristo dará su humanidad divinizada en alimento de vida divina a los hombres.

Cristo en la Eucaristía, alimento de la vida divina mediante la fe.—La primera parte del discurso sigue siendo verdadera en la segunda. Si Cristo, Verdad divina dada al mundo, era pan de vida comido por la fe, dado a los hombres en la Eucaristía, sigue siendo la Verdad divina que los alimenta de la vida de Dios mediante la fe.

¿Qué añade, pues, la Eucaristía a la Encarnación? Añade muchísimo. Por la Encarnación el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros y propuso su verdad y murió para salvarnos. Por la Eucaristía, encarnado, crucificado y resucitado, se da diariamente en alimento de vida divina a cada hombre. En la Eucaristía, por tanto, es Pan de vida que solicita y causa una mayor aceptación de su Verdad para una mayor vivificación de nuestra vida divina.

La fe es, por tanto, la verdadera boca espiritual por la que entra en las almas y las alimenta de Dios el pan eucarístico. Sin la fe no es posible recibir ni asimilar la verdad de Dios para que se convierta en vida divina. Decía San Agustín: «¿Para qué preparar los dientes y el estómago? Cree y ya has comido» (37).

La fe transmite, pues, la comida divina al espíritu. Pero transmite el alimento siendo ella la primera alimentada. Y es que la fe no es sólo factor primordial, sino factor esencial de nuestra vida divina. Por ser primordial o radical, ha de ser la primera en recibirlo y transmitirlo; mas, por ser esencial, no puede transmitirlo sin asimilarlo. Cristo, por consiguiente, alimenta en la Eucaristía la fe al darse por ella en alimento de toda nuestra vida espiritual.

Múltiple influencia perfectiva de la Eucaristía en la fe.—Pero podemos particularizar algo más el influjo vital de la Eucaristía en la fe, reparando en la naturaleza y condiciones de ésta. Es, efectivamente, la fe un hábito intelectual infundido por Dios, por el que asentimos voluntariamente a la verdad de los misterios divinos fundados en la veracidad del mismo Dios revelador. Podemos considerar la relación de la Eucaristía con la fe: 1.° En sí misma. 2.° Por su objeto. 3.° Por su motivo. 4.° Por su ejercicio. 5.° Por la asimilación resultante del sentido de Cristo.

1.° *La Eucaristía perfecciona la fe en sí misma.*—San Juan dice del Verbo que es la luz verdadera que ilumina a todo hombre. Y esto es ya verdad del hombre en su natural condición, porque, como arguye Santo Tomás, todo lo que es algo por participación deriva de lo que es tal por esencia. Y, pues, el Verbo es luz verdadera por esencia, todo lo que luce, luce por El en cuanto lo participa (38). La luz natural de la inteligencia humana es, pues, ya una participación del Verbo divino o, como dice el mismo Angélico, «una impresión de la luz divina en nosotros» (39).

(37) Lib. de Verbis Domini et habetur de Consec., dist. II, cap. Quid est Christus?

(38) In Joan., cap. 1, lect. 5.

(39) 1-2, q. 91, a. 2, c.

Mas si para conocer a su medida natural necesita ser el hombre iluminado por el Verbo, infinitamente más necesita su iluminación para conocer a la altura de Dios, es decir, para alcanzar el misterio mismo de la realidad íntima divina que le es propuesto por la revelación sobrenatural. Esta condición íntima de Dios excede absolutamente las luces naturales de toda criatura, y sólo es cognoscible por participación del conocimiento con que Dios mismo se conoce y en la medida en que se participa, que puede ser: la evidencia, mediante la luz clara de la gloria, o de aceptación inevidente y obscura, mediante la luz de la fe. Esta, aunque obscura, es participación física y formal de la inteligencia divina, como la caridad lo es del amor divino y la gracia de la divina naturaleza o de vida (40).

Pero podemos añadir que, así como la caridad es una participación en nosotros del Espíritu Santo, mutuo Amor del Padre y del Hijo, así la fe es una participación en nosotros del Verbo divino, que es la sabiduría del Padre (41). Una forma habitual intelectiva divina, participación viviente en nosotros del Verbo de Dios, que nos la comunica con la irradiación incesante de su inteligencia sobre la nuestra.

Pensemos ahora que los efectos persisten y se acrecen por la eficiencia de las mismas causas que los originan, como la luz y el calor persisten y se acrecen por la irradiación solar. Y ya tenemos pensando que la fe ha de conservarse y acrecentarse en nosotros por el influjo iluminador del Verbo divino.

Esa comunicación iluminativa siempre puede Cristo ejercerla. Pero la ejerce, sobre todo, en las condiciones y por los medios más apropiados por El mismo previstos e instituídos, como son los Sacramentos y, muy particularmente, mediante la Eucaristía, en la que su encuentro y contacto sacramental con los hombres facilita su función vivificadora. En este encuentro los ojos de la fe, aunque velados, se levantan a El ansiosos de su luz infinita y El, más ansioso aún de iluminarlos, no defrauda su ansiedad. Una nueva irradiación de su sabiduría divina tras-

(40) Cfr. 1-2, q. 110, a. 4: «Sicut per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei; et secundum potentiam voluntatis amorem divinum, per virtutem caritatis; ita etiam per naturam animae participat, secundum quamdam similitudinem naturan divinam, per quamdam regenerationem sive recreationem».

(41) Cfr. 2-2, q. 24, a. 2, c.; ib. q. 23, a. 2, ad 1; a. 3, ad 3.

pasa los velos del misterio y agranda el alma el conocimiento del Dios de la fe: del Verbo mismo, del Padre, de su común Espíritu. La Eucaristía es el convite de la Sabiduría divina en que Dios da como manjar, a las inteligencias de sus hijos, su misma Verdad.

«El contacto con el alma de Cristo, comenta el P. Philipon, ilumina nuestra inteligencia con luces divinas, de las que El mismo goza ante la Faz del Padre, en presencia de los ángeles y de los santos. No es todavía la visión beatífica, como sucede en Cristo Jesús, sino una participación progresiva en las mismas claridades. Bajo la influencia de los dones del Espíritu Santo, nuestra fe, cada vez más luminosa, tiende a verlo todo con la mirada misma de Cristo. ¿Quién podría enumerar las luces recibidas por los doctores en el resplandor de las comuniones eucarísticas, que les proporcionaba el Verbo? Después de largas horas de reflexión personal, condenada a la búsqueda a tientas y a las interminables y fatigosas marchas y contramarchas del pensamiento humano, la presencia del Verbo les revelaba, súbitamente, la verdad divina y sus miradas permanecían por ella deslumbradas.

Una leyenda nos presenta a Santo Tomás, que va a apoyar su frente genial sobre la puerta del tabernáculo, para implorar luz de Cristo. Toda la hagiografía cristiana nos repite que las más grandes gracias de luz vinieron a las almas por la Eucaristía. Doctores y hombres de acción, humildes vocaciones, muchedumbre anónima de fieles, ¡en cuántas existencias la luz decisiva llegó en una comunión ferviente! Aquel que desde toda la eternidad reposa en el seno del Padre y conoce todos los misterios de Dios, está allí, muy cerca de nosotros, para narrarnos todavía a cada uno, si lo queremos, todos los secretos de la creación y esa vida íntima de un Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, que habita infinitamente lejos de nosotros, oculto en su luz inaccesible. Nos toca a nosotros guardar silencio, recogernos bajo la iradiación del alma de Cristo» (42).

2.° *La Eucaristía perfecciona la fe con la verdad divina, que es su objeto.*—Toda virtud tiene por objeto un bien al que

(42) M. M. PHILIPON: *Los Sacramentos en la vida cristiana*, T.ª ed., Buenos Aires, 1955, pág. 121.

se ordena, sobre el que actúa, por el que se especifica, de cuya asimilación se perfecciona ella y perfecciona a su objeto.

El bien, objeto de las virtudes intelectuales, es la verdad; y el de la fe, virtud intelectual teologal, es la verdad sobrenatural de Dios, propuesta por la divina revelación. A esta verdad íntima divina se ordena, pues, la fe: por ella se especifica, de su asimilación se perfecciona y con su asimilación perfecciona al espíritu creyente.

Dirigida de suyo a la verdad de Dios, la fe se extiende también a toda verdad que haya sido revelada en orden a la mejor consecución de la divina. Pero como la verdad divina nos ha sido revelada para que lleguemos a la bienaventuranza de su eterna visión y posesión, constituyen el objeto esencial de la fe aquellas verdades cuya consecución nos hará bienaventurados en la vida eterna y las que son medio imprescindible para lograrla.

Lo dice así Santo Tomás: «Como la fe versa principalmente sobre lo que esperamos ver en la patria, conforme al dicho: *la fe es la firme seguridad de lo que esperamos* (Heb. 11, 1), pertenece de suyo a la fe lo que nos ordena directamente a la vida eterna, como las tres personas divinas, la omnipotencia de Dios, el misterio de la Encarnación, etc.» (43).

Y en otro texto: «Pertenece de suyo a la fe aquello cuya visión nos hará felices en la vida eterna y lo que nos conduce a ella... Por tanto, lo oculto de la divinidad, cuya visión nos hace bienaventurados, y el misterio de la humanidad de Cristo, por quien tenemos acceso a la gloria de los hijos de Dios, como dice San Pablo (Rom. 5, 2), o como se dice también en San Juan (Jn. 17, 3): *esta es la vida eterna, que te conozcan a tí, Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo*» (44).

Verdad de la Trinidad de las personas divinas, verdad de la Encarnación con todos los misterios consiguientes de la redención. He aquí la verdad substancial de que vive y se alimenta la fe cristiana, cuya asimilación en la obscuridad prepara el gozoso disfrute de su clara visión. He aquí la verdad que en símbolo vivo y vivificador representa a nuestra fe la Eucaristía.

(43) 2-2, q. 1, a. 6, ad 1.
(44) 2-2, q. 1, a. 8, c.

Se le llama *sacramento de la fe,* dice Santo Tomás, como a objeto de ella (45).

Contiene, efectivamente, el Sacramento eucarístico, no ya las fórmulas, sino las realidades de la verdad substancial de la fe. Si en virtud del Sacramento sólo estarían presentes su cuerpo y su sangre separados, por la ley de concomitancia que hace también presente cuanto le es inseparable, con el cuerpo y la sangre está la humanidad entera de Cristo, y con la humanidad su divinidad, y con su divinidad la Trinidad: Cristo y Dios enteros, con la verdad y realidad de todos sus misterios.

Y reparemos especialmente que en virtud de esta ley la Eucaristía no presencializa solamente a Cristo encarnado y victimado, sino a Cristo resucitado, ascendido y glorioso, y que en Cristo victimado, que es el Cristo directamente sacramental, operan sobre nuestra fe y con ella sobre nuestro espíritu, los diversos misterios redentivos, es decir, las actuaciones y padecimientos con que obró nuestra salud, pues auque fueron temporales en su realización histórica como humanos, son eternos en su virtualidad y eficiencia santificadora como divinos (46).

De esta maravillosa manera, en la Eucaristía, con su solo bocado sacramental, come y se alimenta la fe teologal cristiana con toda la verdad de Dios y de su Cristo. Escribe San Alberto: «En este Sacramento, que es el Sacramento de la verdad, actúa sobremanera la fe, puesto que contiene en la simple verdad a la Verdad y al autor de la verdad, y expresa la verdadera significación de todas las figuras antiguas» (47).

«¡Qué sabia y amorosa manera, explaya el Cardenal Gomá, de amasarnos este Pan de la fe! Es el pan sintético del pensamiento cristiano, porque en él se encierra toda la verdad que trajo el Hijo de Dios al mundo. Es el Sacramento-Verdad, por-

(45) 3, q. 78, a. 8, ad 3.

(46) «Por la presencia eucarística el Señor se halla entre nosotros íntegramente, no sólo en cuanto a su integridad física, sino también en la totalidad de sus acciones, estados y misterios, los cuales, si bien tuvieron realidad histórica en un lugar y tiempo determinados, en cuanto a su virtualidad subsisten con toda su actualidad en la persona del Verbo. Al recibir, pues, a Jesucristo, poniéndonos en contacto con su sagrada humanidad, se nos hacen presentes todas las acciones, todos los estados y todos los misterios que constituyen la vida de esta misma humanidad» (Dom Gabriel M. Braso: *Liturgia y Espiritualidad,* Abadía de Montserrat, 1956, pág. 160).

(47) *De Eucharistia,* tract. IV, c. I, Ed. Vivés, París, 1899, t. XXXVIII, pág. 323.

que hay en él la Verdad suma, y porque es como el foco luminosísimo en que converge todo el dogma cristiano. Es fermento de verdad, capaz de vivificar nuestra inteligencia con la Verdad de Dios. Cada uno de nosotros, al comulgar, puede decir la palabra del Apóstol: *Est veritas Christi in me* (2 Cor. 11, 10): «Tengo en mí la verdad de Cristo»; y la verdad de Cristo es la vida del pensamiento del hombre: *Veritas, vita*. Es la Eucaristía la suma Verdad que viene a nosotros en el envoltorio de la suma humildad. Sacramento profundamente divino y humano que nos lleva a la región luminosísima de las verdades más encumbradas por esta puerta obscura de una acción y un estado sacramentales que escapan a la sagacidad de la ciencia y al testimonio de los sentidos. Es el esfuerzo gigantesco que ha realizado Dios para captar, en el fondo del espíritu humano, todo el jugo de nuestro pobre pensar, porque todo él lo necesita Dios para que íntegramente vivamos según El» (48).

Concluyamos con Bossuet: «Vivamos de la verdad: nutrámonos de ella. Para esto se nos ha dado la Eucaristía: en el cuerpo de Jesús, en su santa humanidad, se halla el puro candeal de los elegidos, la pura substancia de la verdad, el pan de vida» (49).

3.° *La Eucaristía perfecciona la fe en su motivación divina.* Se llama *motivo* y también *razón formal*, de una virtud intelectual lo que decide su asentimiento a la verdad, que es su objeto. Este *motivo* puede ser la evidencia misma de esa verdad, percibida directamente en ella o en otra verdad que la incluye, o ha de ser una razón extrínseca a la verdad y voluntariamente aceptada, cuando ella no es percibible en su evidencia inmediata ni mediata (50).

La verdad divina, que es objeto de la fe, es evidentísima en sí misma, pero con una evidencia sobrenatural que sólo percibiremos con la luz del cielo. La fe asiente a ella sin poder verla y, por tanto, no movida por su evidencia sino a pesar de su absoluta inevidencia.

(48) Cardenal Goma: *La Eucaristía y la Vida Cristiana*, tomo I, Barcelona, 1940, pág. 230.
(49) Bossuet: *Méditations sur l'Evangile*, 81 jour.
(50) Cfr. 2-2, q. 1, a. 4.

¿Cuál es, pues, la motivación divina de la fe? Puesto que con ella aceptamos la verdad divina que Dios nos revela para dárnosla en bienaventuranza, cabe distinguir *un doble motivo de la fe. Uno formal* y propiamente tal, que afecta directamente a nuestra inteligencia, que es la veracidad divina: es decir, la verdad del testimonio sapientísimo de Dios; y *otro* que podríamos llamar *eficiente* y *afectivo* que atañe directamente a nuestra voluntad y que es la bondad y amabilidad de la verdad divina revelada. Por eso dicen los teólogos que la fe cree *a Dios,* como objeto; *por Dios,* como motivo de la inteligencia; y *en Dios* o *hacia Dios,* como motivo de la voluntad (51).

No debe extrañar que se tome en cuenta esta motivación voluntaria, pues en todo asentimiento, la falta de evidencia tiene que suplirla la voluntad. Por eso, advierte el Angélico, la fe es una adhesión de la inteligencia, no determinada por la razón sino por la voluntad (52). Es dogmáticamente cierto que el asentimiento de la fe es voluntario y libre (53). La voluntad necesita, pues, su motivo para mover a la inteligencia a creer. Y como la voluntad sólo es movible por el bien, este motivo, en el caso de la fe, ha de ser la bondad misma de la verdad divina revelada (54).

Es obvio que toda la certidumbre de su asenso a la verdad divina y todo su perfeccionamiento en él, le viene a la fe de sus motivaciones propias y proporcionadas, que son las dichas. Los llamados *motivos de credibilidad* que hacen razonable la fe se presuponen a su adhesión, pero, como humanos y naturales que son, no la motivan ni la causan, siendo ella, como es esencialmente sobrenatural, a tono con la verdad creída. Menos lo son los múltiples motivos con que la razón de cada cual se racionaliza

(51) Cfr. 2-2, q. 2, a. 2, c.

(52) Cfr. 2-2, q. 2, a. 2, c. y ad 3.

(53) Concil. Vaticanum, ses. III. Constitutio dogmática de fide catholica, c. 3. ASS. 5 (1869) 462 ss.

(54) «Si consideretur tertio modo objectum fidei, secundum quod intellectus est motus a voluntate, sic ponitur actus fidei *credere in Deum*: veritas enim prima ad voluntatem refertur secundum quod habet rationem finis» (2-2, q. 2, a. 2, c.).

«In credendis voluntas assentit alicui vero tamquam proprio bono, ut ex supradictis patet (-actus fidei ordinatur ad objectum voluntatis quod est bonum, sicut ad finem, q. 4, a. 3, c.-)» (2-2, q. 11, a. 1, c.).

«Fides est in intellectu speculativo sicut in subjecto: ut manifeste patet ex fidei objecto. Sed quia veritas prima, quae est fidei objectum, est finis omnium desideriorum et actionum nostrarum; inde est quod per dilectionem operatur» (2-2, q. 4, a. 2, ad 3.).

Cfr. 2-2, q. 9, a. 3, c.

o se acomoda los misterios divinos para facilitarse su aceptación. Son ingeniosidades humanas, ocasionadas por la imperfección misma con que poseemos la fe, y que si aparentemente la facilitan, más bien la dificultan en su autenticidad sobrenatural, porque la humanizan e impurifican. Son, por eso mismo, un obstáculo humano para su perfección divina.

Para mantenerse y crecer en su divina puridad ha de permanecer obscura, sino es que el Espíritu de Dios la ilustra con las claridades de sus dones nada compatibles con las mentadas claridades humanas (55).

Según esto, el perfeccionamiento de la fe por su motivación divina exige: A) Apoyo directo, firme y exclusivo, en Dios revelador, es decir, en la suma primera verdad reveladora, sin rebajar las iluminadoras obscuridades de los misterios, con las obscurecedoras claridades de nuestras acomodaciones. B) Intensa atracción del sumo bien de la verdad divina sobre la voluntad que impulsa al entendimiento a crecer.

Y ya cumple decir que es así cómo la Eucaristía perfecciona a la fe con su divina motivación.

A) *La Eucaristía perfecciona la fe por su motivo formal divino.*—En la Eucaristía, el Verbo de Dios, la Sabiduría reveladora del Padre, se da en apoyo directo de la fe, en la sublime misteriosidad del Sacramento.

A Dios, decía San Juan, nadie le vió jamás, pero «*Dios Hijo Unigénito, que está en el seno del Padre, ése nos lo ha dado a conocer*» (Jn. 1, 18). Y el mismo Jesús dijo: «*En los Profetas está escrito: Y serán todos enseñados de Dios. Todo el que oye a mi Padre y recibe su enseñanza viene a mí; no que alguno haya visto al Padre, sino sólo el que está en Dios, ése ha visto al Padre*» (Jn. 6, 45-46).

Pero este Hijo Unignito, Verbo revelador del Padre, es el que se da en la Eucaristía al creyente; es el que en el Sacramento repite a los oídos del alma su divino testimonio; es el que la introduce consigo en el seno del Padre para revelarle y asegurarle de nuevo la verdad que El está viendo. ¡Qué fuerza persuasiva tiene esta divina testificación en la intimidad sagrada de la Eucaristía! La palabra de Jesús le sabe allí, al alma, a verdad y vida eterna.

(55) Cfr. 2-2, q. 8, a. 7, c.

Y sin embargo, ¡qué solo, qué deshumanizado, qué puramente divino se da en la hostia santa el testimonio revelador! Hace Dios alarde de su omnipotencia al esconder tan infinita realidad en tan leve apariencia, tan infinita verdad en tan absoluta obscuridad. Ya no se oculta sólo la divinidad, sino la humanidad. Y mientras esta realidad divina y humana ocultas son verdaderas, el pan sacramental, que parece allí real, es aparente. Y lo es porque, a modo sin igual en la naturaleza y con poder superior al poder creador (56), la substancia del pan se convierte en la del cuerpo de Cristo; y, por maravillas consiguientes a esta maravilla, está allí bajo las especies sacramentales y doquiera ellas están, la humanidad entera y la divinidad infinita de Jesús, con todos los demás portentos que conlleva la condición eucarística de Cristo y la condición de las especies mismas remanentes, y que no es del caso referir (57). Y así, en la Eucaristía, a la total ocultación de la divinidad y de la humanidad del Señor, se sobreañade el obscurecimiento de las verdades de la naturaleza, en ella suspendidas o superadas. Con razón afirma Gomá, que la «Eucaristía es un abismo de misterios».

Abismo de misterios y, en medio de ellos, el Verbo revelador, que es en la Eucaristía el sol de la fe. Porque todo esto sucede, advierte el Angélico, *para perfección y mérito de la fe* (58).

Apoyada en este Verbo de la verdad, la fe desafía, intrépida, a todo sentido y a toda razón:

«Quod non capis—quod non vides—animosa firmat fides—preter rerum ordinem» (59).

Confiesa firme y adora rendida la divinidad y la humanidad ocultas, diciendo el Doctor eucarístico:

«Adoro te devote *latens Deitas*
Queae sub his figuris *vere latitas*
Tibi se cor meum totum subjicit
Quia te contemplans totum deficit.

(56) 3, q. 75, a. 8, ad 3.
(57) Cfr. Cardenal Goma, o. c., pág. 204-218; Gregorio Alastruey: *Tratado de la Santísima Eucaristía*, B. A. C., Madrid, 1951, pág. 191 ss.; Concil. Trident., Denz. 874.
(58) 3, q. 75, a. 1 y a. 5.
(59) De la Secuencia de la Misa del Corpus Christi:
«Lo que no ve ni entiende,
la fe viva lo defiende
sobre el orden natural».

Visus gustus, tactus in te fallitur
Sed *auditu solo tuto creditur:*
Credo quidquid dixit Dei Filius:
Nil hoc veritatis Verbo verius.
In cruce *latebat sola Deitas,*
At hic latet simul et humanitas
Ambo tamen credens atque confitens
Peto quod petivit latro Paenitens» (60).

La Eucaristía, crisol de la fe.—La divina exclusividad o pureza de la motivación eucarística de la fe, no sólo le perfecciona positivamente, proporcionándole su única verdadera garantía, sino que la purifica profundamente con el total despojo de motivaciones humanas y naturales. Bien se simboliza la fe en la erguida matrona de los ojos vendados con la hostia y el cáliz eucarísticos en su diestra. Nunca la fe es tan auténticamente divina como creyendo en el Sacramento. Nunca tampoco la ciega tanto la pura claridad de Dios. Ceguera dolorosísima cuando no se resigna al puro creer sin ver, cuando se empeña en seguir creyendo con ojos humanos. ¡Qué insufrible resulta para éstos la absoluta inaccesibilidad de la luz altísima de Dios!

Es que la Eucaristía es el crisol divino de la fe. Entiéndanlo así las almas cuando experimenten, sobresaltadas, que se desvanece la dulce seguridad de sus creencias en la tremenda misteriosidad del Sacramento; cuando Jesús se desvanece de ante sus ojos en la fracción del pan; cuando la antigua y casi incontenible atracción, se trueca en casi insuperable rechazo. Entiendan, digo, que no es tal su desventura; que lo que sucede por su dicha, es que la pura verdad del sacramento empieza a deshacer la falsificación de su fe humanizada, y que el falseado Dios así creído, va a ser suplantado en su espíritu por el Dios verdadero de la verdadera fe divina.

---

(60) Del himno al Santísimo Sacramento de Santo Tomás:
«Te adoro con fervor, *Deidad oculta,*
que está bajo estas formas *escondida*;
a Tí mi corazón se rinde entero,
y desfallece todo si te mira.
«Se engaña en tí la vista, el tacto, el gusto,
mas *tu palabra engendra fe rendida*;
cuanto el Hijo de Dios ha dicho, creo,
pues no hay verdad como la verdad divina.
En la cruz *la Deidad estaba oculta,*
aquí la humanida yace escondida;
y ambas cosas creyendo y confesando.
imploro yo lo que imploraba Dimas».

Por aquella divina fe eucarística de la que dice la Iglesia:

«Et si sensus deficit—ad firmandum con sincerum—sola fides sufficit» (61). Fe sola, fe pura, fe divina.

B) *La Eucaristía perfecciona la fe por su motivación afectiva.* Dijimos que la fe necesita una motivación afectiva, porque no moviendo suficientemente la verdad al entendimiento en cuanto verdadera, por ser obscura, ha de moverle mediante la voluntad, en cuanto buena. Luego cuanto más amable aparezca la verdad divina a la voluntad, tanto ésta promoverá una mayor adhesión de la inteligencia.

El infinito bien de la Verdad divina lo tenemos prometido para el cielo. Mientras tanto, se nos va dando en tres grados: revelada en la Escritura, encarnada en la humanidad de Cristo, sacramentada en Cristo eucarístico. En el Sacramento, la verdad divina se ha hecho pan de las almas. El Sacramento es el Pan de la Verdad. Nos da la verdad en la suma amabilidad. Con razón exclama la Iglesia:

«O quam suavis est Domine spiritus tuus qui ut dulcedinem tuam in filios demostrares, pane suavissimo de caelo praestito, exurientes reples bonis...!» (62).

«En este Sacramento, dice Santo Tomás, en lo que depende de su propia eficiencia no sólo se agranda el hábito de la gracia y de la virtud, sino que se excita su acción, conforme a aquello: *la caridad de Cristo nos urge*. De modo que a efecto del Sacramento, el alma se refecciona espiritualmente en cuanto se deleita y en cierto modo se embriaga con la dulzura de la divina bondad,

---

(61) Oficio del Corpus Christi. Himno de Vísperas:

«El Verbo fué hecho primero
carne, luego el verdadero
pan también carne hecho fué,
y sólo basta la fe
en un corazón sincero
para que el sentido atento
no flaquee en lo infinito
de tan divino portento,
viendo unir el nuevo rito
y el Antiguo Documento».

(62) Oficio del Corpus Christi. Antífona del Magníficat:

«¡Oh cuán suave es, Señor, vuestro espíritu!

Para mostrar vuestra ternura hacia vuestros hijos, colmáis de bienes a los que tienen hambre de Vos, mediante un pan suavísimo bajado del cielo...».

conforme al dicho del Cántico: *Venid, amigos míos, y bebed y embriagaos, carísimos*» (63).

Por donde se ve, que la motivación afectiva de la fe en la Eucaristía corre de cuenta de la caridad. ¡Qué bien cree el amor! Es incumbencia propísima de la caridad mover e informar la creencia de la fe. «El acto de la fe se ordena, como a fin, al objeto de la voluntad que es el bien. Y este bien que es fin de la fe, el bien divino, es el objeto de la caridad. Por eso, la caridad es forma de la fe que perfecciona y forma su acto» (64).

No podría ser perfecto sin esta motivación caritativa. Porque, como razona el Angélico: «como creer es un acto del entendimiento que asiente a la verdad bajo el imperio de la voluntad, para que este acto sea perfecto se requieren dos cosas. La primera, que el entendimiento tienda infaliblemente a su bien que es la verdad. La otra, que se ordene infaliblemente al último fin, por el que la voluntad consiente en la verdad. Y ambas cosas se dan en el acto de la fe formada (por la caridad). Porque en virtud de la misma fe, el entendimiento siempre tiende a la verdad, ya que la fe no está sujeta a falsedad; y por la caridad, que informa a la fe, tiene el alma la infalible ordenación de la voluntad al último fin» (65).

La necesidad de ser perfeccionada por la caridad es permanente en la fe. Pero donde este influjo perfectivo es más connatural y más intenso, es en la Eucaristía. Allí es donde la verdad divina se da más amable. Allí es donde es más amada. Allí es donde es mejor creída. Cabe decir, con la Iglesia:

«Quando cor nostrum visitas—tunc lucet ei veritas—et intus ardet caritas» (66).

4.° *La Eucaristía perfecciona el ejercicio de la fe.*—Este perfeccionamiento es natural consecuencia de los anteriores. La fe se agranda al acoger a la Verdad divina que se le ofrece en el Sacramento; se acrecienta con su asimilación al actuar sobre

(63) 3, q. 79, a. 1, ad 2.
(64) 2-2, q. 4, a. 3, c.
(65) 2-2, q. 4, a. 5, c.
(66) Oficio de la fiesta del Santo Nombre de Jesús: himno de Maitines:
«Cuando te entras en nuestra alma
brilla en ella la verdad,
el mundo se trueca en nada,
toda horno de caridad».

ella, y tanto más cuanto se siente reafirmada por la seguridad y por la amabilidad de la misma verdad reveladora que la está iluminando. El perfeccionamiento eucarístico del hábito, el consiguiente al contacto con su objeto, potenciado por su motivación formal y afectiva, confluyen en el perfeccionamiento de la actuación de la misma fe, que cuajará finalmente en la perfección estable o habitual de la virtud, capacitándola para un nuevo y mejor ejercicio. La Eucaristía es la gran coyuntura y la gran oportunidad de la fe. La gran coyuntura para su esfuerzo y la gran oportunidad para su fortalecimiento. El trance más difícil de su confesión es, a la vez, el más propicio para su lucro. Santo Tomás lo expresaba en su devota rima:

«Plagas sicut Thomas non intueor—Deum tamen meum te confiteor—fac me tibi semper magis credere—in te spem habere, te diligere» (67).

5.° *La Eucaristía perfecciona con la fe la asimilación del «sentido de Cristo».*—El Nuevo Testamento, y principalmente San Pablo, hablan de un misterioso *sentido de Cristo* que es comunicado por El a sus fieles. «*Nosotros,* decía el Apóstol, *tenemos el sentido de Cristo*» (I Cor. 2, 16). Este sentido es comprobable en la vida de los mejores cristianos.

¿En qué consiste? Parece consistir en una asimilación vital de la sabiduría de Cristo, que nos apropia su mentalidad o criterio en la comprensión y valoración divina de las cosas. Es, pues, una facultad o un conjunto de facultades que nos permiten captar a la luz de Cristo y como por divino instinto, en todas las cosas, temporales y eternas, la verdad y el bien que afecta a nuestra vida espiritual.

Un instinto vital está en dependencia y proporción con la vida. Por tanto, este instinto vital que nos apropia el sentido o

(67) Del himno de Santo Tomás «Adoro te devote»:

«No veo, como vió Tomás, tus llagas,
mas por su Dios te aclama el alma mía:
haz que siempre, Señor, en Tí yo crea,
que espere en Tí, que te ame sin medida».

«La Comunión sacramental, escribe el Cardenal Gomá, importa un gran acto de fe; o, por mejor decir, es el acto de fe más grande, más comprensivo, complejo y profundo que pueda exigirse a nuestra razón y a nuestra voluntad. Dios, a trueque de este acto, debe premiarnos generosamente, dándonos grandes tesoros de esta virtud fundamental de la vida cristiana» (o. c., pág. 227).

discernimiento de Cristo, ha de provenir de la posesión o convivencia de la vida de Cristo, es decir, de los principios vitales que nos la comunican y transfunden, que son las virtudes y dones divinos, y muy particularmente de la fe y de la caridad y de los dones intelectivos que las perfeccionan, sobre todo del de sabiduría e inteligencia. Porque en esa certera comprensión de la verdad divina actúa la fe que nos apropia vitalmente la divina inteligencia; y en esa segura estimación del bien divino actúa la caridad que nos apropia el divino amor. Pero con la fe cooperan los dones de sabiduría, inteligencia, ciencia y consejo que nos dan la penetración y apreciación de la verdad divina, no sólo en cuanto creída sino en cuanto convivida, esto es, en cuanto vitalmente experimentada. Y a la vez, con la divina de la caridad, interviene el don de sabiduría, que capta lo divino en cuanto es vitalmente nuestro por la unión, la connaturalización y la transformación que verifica la misma caridad.

Santo Tomás explica así la cooperación perfectiva de los dones intelectivos con la fe: «Todos estos dones se ordenan al conocimiento sobrenatural iniciado en nosotros por la fe. Mas la fe, primeramente se refiere a la verdad primera, secundariamente a ciertas verdades creadas, y ulteriormente se extiende a la dirección de las acciones humanas, en cuanto influída por el amor. Según esto, dos cosas son precisas por nuestra parte, respecto de las creencias. La primera, penetrarlas o captarlas con el entendimiento, y ésta es función del don de este nombre. La segunda, juzgarlas rectamente, para persuadirse de que hay que aceptarlas y rehuir lo contrario. Este juicio respecto de las cosas divinas es propio del *don de sabiduría;* en cuanto a las cosas creadas, incumbe al *don de ciencia;* y en su aplicación a cada una de las acciones, pertenece al *don de consejo*» (68).

De la cooperación del don de sabiduría con la caridad, dice: «Saber las cosas divinas por sí mismas, por cierta unión con ellas, pertenece al don de sabiduría. Por eso este don corresponde más bien a la caridad, que une el espíritu del hombre con Dios» (69).

Así, pues, el *sentido de Cristo* es una capacidad cognoscitivo-afectiva de pensar, estimar y sentir como Cristo, resultante

(68) 2-2, q. 8, a. 6, c.
(69) 2-2, q. 9, a. 2, ad 1; cfr. q. 45, a. 2.

de la perfecta identificación vital con El, causada por las virtudes y dones divinos (70).

¿Dónde y cuándo comunica y perfecciona Cristo este *sentido suyo* en sus cristianos? En todas partes y siempre. Pero sobre todo en la Eucaristía, porque es el Sacramento de la incorporación, de la convivificación, de la identificación, de la transformación de nuestra vida en la suya.

De esta conaturalización vital con Cristo, de esta identificación con su espíritu que todo lo escudriña, nace y se desarrolla el instinto vital cristiano que asimila y apropia su pensar, su querer y su sentir.

Es, por tanto, la Eucaristía la cátedra de la Sabiduría Encarnada, en la que el divino Maestro transfunde a los hombres su Verdad y los hace divinamente sabios. Divina cita que concentra, divina fragua que funde, divina alquimia que transforma todas las inteligencias en la de Cristo. Y con las inteligencias, los corazonesy las vidas, consumándolas en la unidad de la vida divina, según sus deseos:

«*Ruego por cuantos crean en mí... para que todos sean uno, como tú, Padre, estás en mí y yo en tí, para que también ellos sean en nosotros, y el mundo crea que tú me has enviado. Yo les he dado la gloria que tú me diste, a fin de que sean uno como nosotros somos uno. Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad y conozca el mundo que tú me enviaste y amaste a éstos como me amaste a mí... Si el mundo no te ha conocido, yo te conocí y éstos conocieron que tú me has enviado, y yo les dí a conocer tu nombre, y se lo haré conocer, para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos*» (Jn. 17, 20 ss.)

El mismo Cristo había anunciado el misterioso recurso de unificación divina:

«*Yo soy el Pan de vida; el que viene a mí ya no tendrá más hambre, y el que cree en mí ya no tendrá más sed... El pan que yo le daré es mi carne, vida del mundo... El que come mi carne*

(70) «¿Qué es ese «sentido de Cristo»? Es el pensamiento de Cristo, es decir, la fe, que se infiltra hasta las últimas derivaciones de la vida, hasta toda reconditez del espíritu y del corazón, de la inteligencia, de la sensibilidad, de la misma carne. Es la orientación de toda la vida a Jesús; la inmersión de todo nuestro ser en el ser de Cristo Jesús» (Cardenal Goma, o. c., pág. 243).

y bebe mi sangre está en mí y yo en él. Así como me envió mi Padre vivo, y yo vivo por mi Padre, así también el que me come vivirá por mí» (Jn. 6, 35, 51, 56-57).

¡*Vivirá por El*! Aquí está todo. Por la Eucaristía, Cristo se adueña con su vida de la vida de los suyos.

Y este adueñamiento eucarístico comienza por la inteligencia, mediante la fe, como hemos explicado, y se extiende a toda la vida por la esperanza y la caridad, como seguiremos explicando.

II.—LA EUCARISTIA Y LA ESPERANZA

La esperanza y la vida cristiana.—«*Es la fe,* escribía San Pablo, *la firme seguridad de lo que esperamos,* la convicción de lo que no vemos» (Heb., 11, 1). Creemos, viene a decir el Apóstol, al Dios que esperamos. Y es así porque la revelación es a la vez una promesa; porque Dios se nos promete al revelársenos; porque Dios nos revela su verdad y su vida para dárnoslas en feliz posesión.

La esperanza teologal deriva, pues, de la fe, porque el Dios creído es un Dios prometido. Veremos un día en su esencial verdad al Dios que ahora confesamos en el misterio (71).

Es, por tanto, la esperanza la virtud del ideal cristiano, del ideal divino de los hombres hijos de Dios. Virtud teologal, esencialmente sobrehumana y divina, porque sobrehumanos y divinos son su objeto y su motivación. Santo Tomás justifica la legitimidad de esta virtud, no obstante su rebasamiento de toda medida racional, porque no se mide por razón o regla humana, sino por sabiduría y regla divina. La consecución del bien divino supera, ciertamente, y al infinito, las posibilidades humanas, pero es realizable por la omnipotencia de Dios en cuyo auxilio se basa la esperanza (72).

---

(71) «Fides absolute praecedit spem. Obiectum enim spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Ad hoc ergo quod aliquis speret, requiritur quod obiectum spei proponatur ei ut possibile. Sed obiectum spei est uno modo beatitudo aeterna, et alio modo divinum auxilium. Et utrumque eorum proponitur nobis per fidem, per quam nobis innotescit quod ad vitam aeternam possumus pervenire, et quod ad hoc paratum est nobis divinum auxilium: secundum illud *Heb.* 11, 6: *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quia inquirentibus se remunerator est*» (2-2, q. 17, a. 7, c.).

(72) Cfr. 2-2, q. 17, a. 1, c.

Virtud elevadora del corazón humano, que lo remonta de todo lo creado y lo centra y fija en el bien infinito divino, ofrecido a sus aspiraciones y prometido a su fidelidad.

La infinitud del bien esperado justifica su dificultad y la magnitud del esfuerzo por superarla y conseguirlo. En la esperanza tienen las almas cristianas el estímulo divino de su generosidad y el sostén divino de su constancia.

Es a la vez, como decía el Apóstol, «*áncora firme y segura y que penetra hasta dentro del velo, adonde entró por nosotros como precursor Jesús...*» (Heb. 6, 19-20). Ancora asegurada en lo eterno por la mano omnipotente de Dios, contra todos los embates y en todos vaivenes de nuestra existencia temporal. En medio de ellos, el alma esperanzada piensa como el Apóstol que «*los padecimientos del tiempo no son nada en comparación de la gloria que ha de manifestarse en nosotros*» (Rom. 8, 18). Los sobrelleva, pues, con aquella longanimidad y aquella paciencia que son necesarias para alcanzar la herencia prometida (73).

Más aún, en medio de las tribulaciones sobreabunda el cristiano en alegría, porque si bien «*gemimos dentro de nosotros mismos, suspirando por la adopción, por la redención de nuestros cuerpos*» (Rom. 8, 23), «*con la esperanza estamos ya salvos*» (Ib. 24) y «*nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios. Y no sólo esto, sino que nos gloriamos hasta en las tribulaciones, sabedores de que la tribulación produce la paciencia; la paciencia, la virtud probada; y la virtud probada, la esperanza. Y la esperanza no quedará confundida, pues el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo que nos ha sido dado. Porque cuando todavía éramos débiles, Cristo, a su tiempo, murió por los impíos. En verdad, apenas habrá quien muera por un justo; sin embargo, pudiera ser que muriera alguien por uno bueno; pero Dios probó su amor hacia nosotros en que, siendo pecadores, murió Cristo por nosotros. Con mayor razón, pues, justificados ahora por su sangre, seremos por El salvos de la ira; porque si, siendo enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, mucho más, reconciliados ya, seremos salvos en su vida. Y no sólo reconciliados, sino que nos gloriamos en Dios por nuestro Señor Jesu-*

(73) Cfr. Hebr. 6, 12 ; 10, 35-36.

cristo, por quien recibimos ahora la reconciliación» (Rom. 5, 1-11).

* * *

Y hemos copiado del Apóstol esta fundamentación de la esperanza en Cristo por El, efectivamente, es nuestra verdadera esperanza: El, que se nos dió en su encarnación, en su vida, pasión, muerte, resurrección y ascensión a los cielos; El, que se nos da con la eficacia santificadora de todos esos misterios en la Eucaristía; El, que se nos dará con la fructificación gloriosa de todos ellos en el cielo. Ahora es Cristo eucarístico nuestra esperanza viva y verdadera, porque es a la vez el Cristo del Calvario que renueva en nuestro favor sus misterios salvadores, y el Cristo del Cielo que nos asegura con la presente donación en la fe, la futura donación en la gloria. «Sagrado convite, dice la Liturgia, en que se come a Cristo, se rememora su muerte, se llena el alma de gracia y se nos da la prenda de la gloria venidera» (74). En ella, escribe Walter, «se hace presente el pasado y también el porvenir, no de cualquier modo, sino en su contenido salvador. El banquete que nosotros celebramos no es solamente el banquete de la cena, sino que es también la anticipación y el comienzo del eterno banquete de las bodas, del que el Señor hablaba tan a menudo, del que habló también en su última cena: «*porque yo os digo, no comeré más la pascua hasta que sea cumplida en el reino de Dios*» (Lc. 22, 16-18) (75).

Múltiple influencia perfectiva de la Eucaristía en la esperanza.

En la naturaleza de la esperanza teologal, podemos descubrir las principales razones de su perfeccionamiento por la Eucaristía: «El hombre, escribe el Angélico, no puede conseguir el sumo bien, que es la bienaventuranza, sino por el auxilio divino; por lo cual, la esperanza de alcanzar la vida eterna, tiene dos objetos: la misma vida eterna esperada, y el auxilio divino con que la espera... Por esto, como el *objeto formal* de la fe es la verdad primera, que es como el medio por el que asiente a

(74) Oficio del Corpus Christi. Atif. II Vísperas del Magnificat: «O sacrum convivium, in quo Christus sumitur: recolitur memoria Passionis eius: mens impletur gratia: et futurae gloriae nobis pignus datur!».

(75) Kalte, Eugen: *Fuentes de Santificación: La Eucaristía, Sacramento de la Comunidad*, Barcelona, 1955, pág. 71-72.

las cosas creídas, que son su objeto formal, así el *objeto formal* de la esperanza es el auxilio del divino poder y piedad, por el cual tiende la esperanza a los bienes esperados, que son su objeto material. Y como todas las cosas creídas como objeto material se ordenan (como a principal) a la creencia de Dios, así todas las cosas esperadas como objeto material se ordenan a una finalmente esperada, que es la fruición de Dios: porque en orden a esta fruición esperamos ser ayudados por Dios con los beneficios no sólo espirituales, sino corporales» (76).

Relacionemos, pues, brevemente la Eucaristía con la esperanza en su objeto material, principal y secundario, en su objeto o motivo formal primario y secundario y en su mismo ejercicio.

1.° *La Eucaristía perfecciona la esperanza por su objeto.*— «La esperanza, como virtud teológica, dice Santo Tomás, tiene por objeto la fruición de Dios, que es la que principalmente espera el hombre por esa virtud. De modo consecuencial puede también esperar con esta virtud el auxilio divino en lo demás» (77).

A) *La Eucaristía y el objeto principal de la esperanza.*— «Este bien, razona el mismo Angélico, es la vida eterna, que consiste en la fruición del mismo Dios, pues no se ha de esperar de El nada menor a El mismo, no siendo menor la bondad con que comunica el bien a la criatura, que su misma esencia» (78).

La relación entre la Eucaristía y la vida eterna bienaventurada la resalta el mismo Cristo: «*El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna y yo le resucitaré en el último día... El que come este pan vivirá para siempre*» (Jn. 6, 54, 58).

Oculto en el sacramento recibe el comulgante todo el bien del cielo. Y aunque la ocultación sacramental impide su pleno disfrute beatificante, no es inútil esta recepción velada, porque está ordenada a la recepción manifiesta y gloriosa y es causa, prefiguración, prenda, disposición y anticipo de ella.

De la ordenación del convite eucarístico al eterno, escribe Santo Tomás:

(76) Quaest. disp. de spe, a. 1, c.
(77) 3, q. 7, a. 4, c.
(78) 2-2, q. 17, a. 2, c.

«En este Sacramento se contiene al mismo Cristo, no en su situación propia, sino en su situación sacramental. Hay, pues, una doble manducación espiritual de Cristo: la de Cristo en su estado propio, verificada en la visión y en el disfrute de la caridad: y así Cristo es pan efectivo de los ángeles y bienaventurados y pan esperado de los viadores. Y la otra manducación espiritual sacramental, en la que se recibe al mismo Cristo, pero percibido en la fe» (79). Y esta función sacramental, aclara el Angélico, se ordena a la gloriosa de la Patria, de que disfrutan los ángeles y bienaventurados y es dependiente y derivada de ella, como los medios lo son del fin. Por eso se dice que el hombre come el *pan de los ángeles*, ya que ellos lo disfrutan en su condición real y el hombre sólo en su condición sacramental (80).

La sagrada liturgia nos recuerda muchas veces que esta comunión eucarística es prefiguración de la eterna a la que se ordena. Así, en la Misa misma del Corpus, reza la Iglesia: «Haz, Señor, que nos saciemos con la fruición sempiterna de tu divinidad, prefigurada en la comunión temporal de tu precioso Cuerpo y Sangre» (81).

Pero la Eucaristía no sólo prefigura, sino que *causa* la comunión bienaventurada futura, porque este es el efecto principal y definitivo en que fructifica toda la eficiencia perfectiva de la Eucaristía, antes señalada. Por eso Santo Tomás, después de proponer las razones de esa causalidad eucarística respecto de la gracia, enseña que *por esas mismas razones* es efecto de la Eucaristía la consecución de la gloria (82).

---

(79) 3, q. 80, a. 2, c.

(80) 3, q. 80, a. 2, ad 1.

(81) Poscomunión de la Misa del Corpus Christi:

«Fac nos, quaesumus Domine, Divinitatis tuae sempiterna fruitione repleri: quam pretiosi Corporis et Sanguinis tui temporalis perceptio praefigurat».

(82) «In hoc sacramento potest considerari et id ex quo habet effectum, scilicet ipse Christus contentus, et passio eius repraesentata: et id per quod habet effectum, scilicet usus sacramenti et species eius. Et quantum ad utrumque competit huic sacramento quod causet adeptionem vitae aeternae. Nam ipse Christus per suam passionem aperuit nobis aditum vitae aeternae: secundum illud *Heb.* 9, 15: *Novi Testamenti mediator est, ut, morte intercedente, qui vocati sunt accipiant repromissionem aeternae hereditatis*. Unde et in forma huius sacramenti dicitur: *Hic est calix sanguinis mei novi et aeterni Testamenti*.

Similiter etiam refectio spiritualis cibi, et unitas significata per species panis et vini, habentur quidem in praesenti, sed imperfecte: perfecte autem

Efecto éste que se va verificando con el perfeccionamiento mismo de la gracia, cuya natural y plena expansión es la gloria. El proceso evolutivo de nuestra vida de gracia es el proceso perfectivo de nuestra vida eterna y, por tanto, el influjo de las sucesivas recepciones eucarísticas en nuestra santificación es, a la vez y por lo mismo, un *influjo preparativo* de nuestra glorificación. La Eucaristía es el pan del cielo convertido en leche de los pequeñuelos en Cristo, para alimentarlos de Dios y capacitarlos para comerle como es (83).

De esta manera, la recepción sacramental nos va *anticipando* cada vez más su posesión bienaventurada. Porque si cada comunión nos capacita para recibirle más y mejor, cada comunión más perfecta se asemeja más a la comunión celeste. Y aunque el doble velo del Sacramento y de la fe no permiten que el disfrute en la Eucaristía sea pleno, no sólo permiten, sino que hacen que cada vez sea mayor.

Y en este punto no cabe olvidar que el Cristo victimado del Sacramento es a la vez el Cristo glorioso del cielo, y que la configuración eucarística con Cristo crucificado conlleva la configuración progresiva con Cristo glorioso. La Eucaristía no da el goce, pero sí la *pregustación* de la posesión bienaventurada de Cristo y de Dios.

Dice muy bien a este propósito el P. Colomer: «Por el alimento eucarístico se da realmente Jesús a los hombres tal como está en el cielo, pero debajo de las apariencias de pan y como víctima inmolada en un sacrificio. Si por una parte, esto es, en cuanto víctima, debe obrar en nosotros la semejanza con sus dolores, por otra parte, en cuanto está allí realmente glorioso, ha de ejercer indudablemente sobre el alma una atracción a su estado glorioso... La unión, que el divino Sacramento estrecha

---

in statu gloriae. Unde Augustius dicit, super illud Ioan. 6, *Caro mea vere est cibus: Cum cibo et potu id appetant homines ut non esuriant neque sitiant, hoc veraciter non praestat nisi iste cibus et potus. qui eos a quibus sumitur inmortales et incorruptibiles facit in societate sanctorum, ubi pax erit et unitas plena atque perfecta*» (3, q. 79, a. 2, c.).

(83) Predicó San Agustn: «Quia carnales facti sumus, audiamus Verbum carnem factum... Et vere dictum est lac... Quomodo enim fit etiam lac, quo lactantur infantes? Nonne esca erit in mensa? Sed invalidus est infans ad comedendum escam, quae in mensa est: quid facit mater? Incarnat escam et conficit lac de ipsa. Conficit nobis quod capere possimus. Sic Verbum caro factum est, ut lacte parvuli nutriremur, qui ad cibum quidem eramus infantes» (Serm. 117, 16).

y fortifica entre el alma y Jesucristo, es en cada comunión un paso más hacia la unión plenísima de los dos, cuando el alma, despojada de esta vida mortal, se una gloriosa con Jesús glorioso, cuando el miembro de Jesucristo, del todo perfecto, admirablemente adaptado a la cabeza y gloriosamente transfigurado, pueda ser manifiestamente ostentado en el cielo como miembro glorioso de una cabeza llena de gloria. Esta atracción a la gloria de Jesús le compete a la Eucaristía por un motivo que no comparte con ningún otro Sacramento ni con ningún medio de santificación, pues sólo la Eucaristía encierra y contiene realmente a Jesús y lo encierra tal como es en el cielo. La profunda e inefable unión significada por el alimento eucarístico, tiene por término ineludible la unión gloriosa del cristiano con Jesucristo: es la consumación en la unidad incoada en el mundo, el resultado definitivo de la acción vital elevadora del alimento divino sobre la criatura que lo toma, el reposo en la unión de amor transformante con Aquel que se da en comida para vivificar y vivifica para glorificar» (84).

Mientras ese «reposo en la unión del amor» llega, Jesús eucarístico lo apresura con el acuciamiento de su entrañable deseo. En el encuentro sacramental, Jesús se da cada vez más, pero en esta misma donación deja en llaga viva al corazón, en la añoranza del encuentro pleno, bienaventurado, definitivo, que presiente. Dulce y dolorosa añoranza que canta y gime y ora así:

«Jesum quem velatum nunc aspicio,
Oro fiat illud quod tam sitio:
Ut te revelata cernens facie,
Visu sim beatus tuae gloriae» (85).

Añoranza que la Eucaristía suscita, pero que ella misma garantiza como *prenda* de la posesión añorada. Porque esta donación eucarística de Cristo es prenda verdadera de su gloriosa donación. *Futurae gloriae pignus*. Jesucristo eucarístico es prenda de Jesús celeste. Dándosenos en la Eucaristía nos asegura de

(84) Colomer, Luis, O. F. M.: *El alimento eucarístico*, Barcelona, 1923, págs. 249-250.

(85) Himno de Santo Tomás, «Adoro te devote»:
«Jesús, a quien ahora miro oculto,
cumple, Señor, lo que mi pecho ansía,
que a cara descubierta contemplándote,
por siempre goce de tu clara vista».

que se nos dará en el cielo. Es un anticipo parcial y temporal de la posesión entera y perpetua.

B) *La Eucaristía y el objeto secundario de la esperanza.*— No hay bien que pueda igualarse ni compararse con el infinito bien divino. Ningún bien, por tanto, es objeto principal de la esperanza fuera de la visión y goce de Dios (86).

Sin embargo, este bien incomparable sólo es asequible al alma y el hombre no sería íntegramente feliz sin la felicidad de su cuerpo. Además, en orden a la felicidad eterna del alma y cuerpo, necesita el hombre múltiples bienes espirituales y materiales en su peregrinación temporal. Por eso, además de la bienaventuranza del alma, son también objeto, aunque secundario, de la esperanza teologal, la bienaventuranza del cuerpo y todos los demás bienes temporales que precise el hombre para conseguir los eternos.

Santo Tomás observa que esta esperanza secundaria apenas tiene dificultad comparada con la principal; la tiene y es precisa, no obstante, atendidas las posibilidades del hombre (87).

Y la Eucaristía es también la mejor garantía de la obtención de todos estos bienes.

La dependencia que tiene la resurrección y la inmortalidad gloriosa del cuerpo de la Eucaristía nos la enseñó el mismo Jesús: «*Al que come mi carne y bebe mi sangre... yo le resucitaré el último día*» (Jn. 6, 54).

«El augusto Sacramento de la Eucaristía, dice León XIII, es a la vez causa y prenda de la bienaventuranza y de la gloria, y no sólo para el alma sino también para el cuerpo... Aquella Hostia divina comunica al cuerpo caduco y perecedero la resurrección, puesto que el cuerpo inmortal de Cristo le inserta un germen de inmortalidad que brota a su hora» (88).

Con razón, dice el Angélico, se atribuye este efecto a la Eucaristía, «porque, como dice San Agustín, el Verbo resucita las almas, pero el Verbo encarnado vivifica los cuerpos. Y en este Sacramento no está sólo el Verbo según su divinidad, sino según la realidad de su carne: y por eso es causa de resurrección no

(86) Cfr. 3, q. 7, a. 4, ad 2; 2-2, q. 18, a. 2, ad 1 y 4.
(87) Cfr. 2-2, q. 17, a. 2, ad 3; Quaest. Disp. de spe, a. 4 ad 15; 2-2, q. 18, a. 2, ad 4.
(88) Encíclica «Mirae caritatis», 28 de Mayo 1902. ASS., 34, 642 ss.

sólo de las almas, sino también de los cuerpos, conforme al Apóstol (I Cor. 15, 21): *Por un hombre vino la muerte, y por otro hombre la resurrección de los muertos*» (89).

Esta causalidad de la Eucaristía en la resurrección y glorificación corporal del hombre es consecuencia necesaria de la que tiene en la incorporación del hombre a Jesucristo. Cristo ejerce su influjo capital o incorporador no sólo con su alma, sino también con su cuerpo; y lo ejerce no sólo en el alma sino también en el cuerpo del hombre. Este, por tanto, es miembro de Cristo en alma y cuerpo. Que también a éste alcanza el influjo de la gracia y también por él ejercita el hombre las virtudes de Cristo. Nada extraño, por tanto, que a través del alma y por influjo del cuerpo resucitado de Cristo, redunde la vida inmortal y divina a nuestros cuerpos, conforme al dicho del Apóstol: «*El que resucitó a Jesús de entre los muertos, dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en vosotros*» (Rom. 8, 11) (90).

La Eucaristía, por tanto, como Sacramento perfeccionador de nuestra incorporación a Cristo, no la perfecciona solamente conformando cada vez mejor nuestra alma a su alma, sino conformando también nuestro cuerpo a su cuerpo: conformando totalmente nuestra vida a la suya. Y como perfeccionando la incorporación y conformación de nuestra vida espiritual a la de Jesús, nos dispone para compartir la bienaventuranza eterna espiritual, perfeccionando la incorporación y la conformación de nuestra vida corporal a la suya, nos prepara a compartir su bienaventuranza eterna corporal. La Eucaristía, en suma, nos perfecciona para convivir la vida gloriosa de Jesús en alma y cuerpo. El Apóstol dice de nuestra incorporación bautismal y podría decir aún más de nuestra incorporación eucarística: «*Si hemos sido injertados en El por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección*» (Rom. 6, 5).

La esperanza alimentada por la Eucaristía es, pues, una esperanza plena. La que expresaba el Apóstol, cuando decía: «*Somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos al Salvador y Señor Jesucristo, que reformará el cuerpo de nuestra vileza, con-*

(89) In Joan., 6, lect. 7.
(90) Cr. 3, q. 8, a. 2, c.

forme a su cuerpo glorioso, en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas» (Filip. 3, 20-21).

Los bienes espirituales y materiales, sobrenaturales y naturales, son objeto de la esperanza en razón y dependencia de la bienaventuranza que es su objeto principal, es decir, como medios para lograrla. Mas por esto mismo, recaen sobre ellos las mismas seguridades que resguardan el fin. Con los fines que Dios pretende o señala, están asegurados los medios de alcanzarlos.

Así, pues, la causalidad eucarística respecto de la bienaventuranza del hombre alcanza con esta misma eficaz dependencia a todos los bienes necesarios para conseguirla. El que se nos da a sí mismo en la Eucaristía para dársenos en la gloria, nos dará indudablemente todo cuanto facilite esta suprema donación. Es el argumento de San Pablo: «*Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros? El que no perdonó a su propio Hijo, antes le entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos ha de dar con El todas las cosas?*» (Rom. 8, 31-32).

Y San Alberto razona a su vez: «¿Qué no esperaremos de Aquel que se nos dió a sí mismo en alimento? Por eso, esperando con segura confianza todo el bien de Dios, clamamos y decimos: *Todos los ojos miran expectantes a Tí, Señor,* y esto es porque *Tú les das el alimento conveniente a su tiempo* (Salm. 144) 15). Porque con esta esperanza se elevan los fieles, y como volando en alas de las virtudes esperan de la divina largueza los bienes eternos... Y, como dice San Gregorio, por la percepción de los dones presentes, tenemos firme confianza de recibir los futuros. El Apóstol decía: *¿Cómo no nos ha de dar con El todas las cosas?* Porque el que nos dió al que tiene todo lo del Padre, todo nos lo dió en El. Nada hay que no tenga quien tiene al que todo lo tiene» (91).

En posesión de Jesús Eucarístico, el alma puede decir con Santa Teresa: «Quien a Dios tiene nada le falta. Sólo Dios basta». Y con San Francisco: «Dios mío y todas las cosas».

Y más si se piensa que los bienes espirituales, que son todos los de la gracia, tienen en la Eucaristía la fuente de las fuentes, la causa de las causas, como ya sabemos, y que los bienes infe-

(91) *De Eucharistia,* tract. IV, c. 2, Ed. Vives, París, 1889. t. XXXVIII, págs. 323-324.

riores necesarios son una *añadidura* que no puede faltar; algo así como las migajas de este sagrado convite. «Buscad primero el reino de Dios y su justicia, y todo eso se os dará por añadidura» (Mat. 6, 33).

Recordemos finalmente la eficacia impetratoria incomparable de la Eucaristía, sobre todo como sacrificio. Incomparable, porque nunca como entonces, Cristo ora por nosotros y nosotros oramos por Cristo. En cuanto es Cristo quien ora en ella, la Eucaristía es eficazmente impetratoria por sí misma. En cuanto en ella más que nunca oramos en vital unión con Cristo, como miembros suyos, y en vital unión entre nosotros como miembros en El, también la nuestra es sobremanera eficaz. El solo *paternoster* de la Misa vale por innumerables rezados fuera de ella (92).

Y con esto se puede ya vislumbrar cuánto ayuda la Eucaristía a la esperanza cristiana por parte de su objeto.

2.° *La Eucaristía perfecciona la esperanza por su motivo formal.*—La esperanza, que mira como a fin el bien divino beatificante, estriba como en motivo y causa eficiente en el auxilio de la omnipotencia divina, misericordiosa y fielmente concedido. Y como el bien que es objeto principal de la esperanza admite y conlleva un objeto o bien secundario, el motivo principal de la esperanza, o ayuda omnipotente de Dios, admite y conlleva también un motivo secundario e instrumental, que son las ayudas de las criaturas (93).

La Eucaristía fortalece también la esperanza por parte de su motivación principal y secundaria.

A) *La Eucaristía y el motivo principal de la esperanza.*—La Eucaristía robustece a la esperanza en su motivación princi-

(92) «No hay gracia alguna que no se pueda impetrar por el sacrificio eucarístico, con tal que se ordene a la salud eterna. Todos los bienes espirituales, como son la gracia santificante con las virtudes y dones del Espíritu Santo, las gracias actuales, sin excluir el mismo magno don de la perseverancia, e igualmente los bienes temporales, con tal que aprovechen a la salud eterna, pueden obtenerse por el sacrificio de la misa.

Pues si nuestras oraciones, hechas con las condiciones debidas, tienen cierta infalible virtud impetratoria, con mayor motivo hay que decir esto, si por otra parte no hay obstáculo, del sacrificio de la misa en cuanto impetratorio, en el cual Cristo, como dice San Agustín: Ruega por nosotros como sacerdote nuestro, ruega en nosotros como cabeza nuestra, es rogado por nosotros como Dios nuestro» (Gregorio ALASTRUEY, *Tratado de la Santísima Eucaristía*, B. A. C., Madrid, 1951, pág. 370).

(93) Cfr. 2-2, q. 17, a. 4.

pal: a) en cuanto demostración de los móviles del auxilio omnipotente divino; b) en cuanto intervención efectiva de la divina omnipotencia auxiliadora; c) en cuanto disminuye y supera las dificultades humanas de la esperanza.

a) La Eucaristía es una demostración soberana del amor misericordioso de Dios a los hombres, como consideraremos mejor más adelante, y es fácil de reconocer. El amor entrañable de Dios que le movió a darnos a su Hijo en la encarnación, llega a su colmo al dárnoslo en la Eucaristía. Sólo un amor inmenso explica este inmenso don.

Don permanente, fielmente mantenido, a entera y perpetua disposición de los beneficiarios.

La Eucaristía pone fuera de toda duda que Jesús no dejará de ayudarnos por falta de amor, de misericordia y de fidelidad. Fué el amor de Jesús el que le indujo a perpetuar su convivencia con nosotros. «Así correspondía, dice Santo Tomás, a la caridad con que Cristo asumió cuerpo humano para salvarnos. Y como lo más propio de la amistad, al decir del Flósofo, es *convivir con los amigos,* nos promete como premio su presencia corporal: *donde esté el cuerpo, allí se congregarán las águilas* (Mt. 24, 28). Pero entretanto, tampoco nos priva de su presencia corporal en esta peregrinación, sino que con la realidad de su cuerpo y de su sangre se nos une en este Sacramento. Por eso dijo: *el que come mi carne y bebe mi sangre está en mí y yo en él* (Jn. 6, 57). Y así, este sacramento es signo de caridad máxima y fortalecimiento de nuestra esperanza por tan familiar unión de Cristo con nosotros» (94).

b) La Eucaristía importa una intervención efectiva de la omnipotencia auxiliadora, porque, como ya dijimos, el Sacramento eucarístico es no sólo un efecto, sino un alarde del poder de Dios, superior al de la misma creación. Y lo es de la omnipotencia en cuanto auxiliadora porque en la donación sacrificial y convival de Jesús Sacramentado viene en nuestra ayuda con las infinitas posibilidades de su gracia. Justamente cabe razonar con el Apóstol: «*Teniendo, hermanos, en virtud de la sangre de Cristo, firme confianza de entrar en el santuario que El nos abrió, como camino nuevo y vivo a través del velo, esto es, de su carne, y teniendo un gran sacerdote sobre la casa de Dios, acerquémonos*

(94) 3, q. 75, a. 2, c.

con sincero corazón, con fe perfecta, purificados los corazones de toda conciencia mala y lavado el cuerpo con el agua pura. Retengamos firmes la confesión de la esperanza, porque es fiel el que la ha prometido» (Heb. 10, 19-23).

Con razón escribe San Alberto Magno: «Esta es la esperanza viva que engendra en nosotros tan gran beneficio, de la cual se dice: *Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que por su gran misericordia nos reengendró a una viva esperanza por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos, para una herencia incorruptible, incontaminada e inmarcesible, que os está reservada en los cielos...* (I. Pet. 1, 3-4). Esta es la esperanza cierta que nos lleva a la playa de la eternidad y que sostiene inconmoviblemente fija en los cielos nuestra mente, como el áncora sostiene a la nave, según decía el Apóstol: (Heb. 6, 18-20) *tengamos firme consuelo los que corremos, hasta dar alcance a la propuesta esperanza. La cual tenemos como segura y firme áncora de nuestra alma, y que penetra hasta detrás del velo, adonde entró por nosotros como precursor Jesús, instituído Pontífice para siempre según el orden de Melquisedec*» (95).

c) La Eucaristía reduce y supera las dificultades humanas de la esperanza, porque esas dificultades, o nos son propias por la fuerza de nuestros pecados y la debilidad de nuestras virtudes, o ajenas, es decir, procedentes de la hostilidad de cualesquiera causas extrañas, visibles o invisibles. Y contra todas ellas nos fortalece la Eucaristía.

Porque, respecto de las virtudes, ella es su alimento como probamos en general y estamos probando en particular. Y en cuanto a los pecados, ella es la mejor prevención de los mortales y el más apropiado remedio de los veniales (96) y la mejor propiciación por los unos y por los otros. Por lo que podemos decir con San Juan: «*Si dijéremos que no tenemos pecado, nos engañaríamos a nosotros mismos, y la verdad no estaría en nosotros. Si confesamos nuestros pecados, fiel y justo es El para perdonarnos y limpiarnos de toda iniquidad... Si alguno peca, abogado tenemos ante el Padre, a Jesucristo, justo. El es la propiciación por nuestros pecados. Y no sólo por los nuestros, sino por los de todo el mundo*» (I. Jn. 1, 8-9); 2, 1-2).

(95) *De Eucharistia*, loc. cit., pág. 324.
(96) Cfr. 3, q. 79, aa. 5 y 6.

También nos asegura Jesús eucarístico contra todo peligro de causas hostiles, pues se nos da para defendernos y tiene todo poder en el cielo y en la tierra. El mismo garantizó nuestra esperanza con la seguridad de que estaría con nosotros hasta la consumación de los siglos. Con nosotros está de muchas maneras, pero principalmente por su presencia y unión eucarística. No hay, pues, poder contra el amor omnipotente con que se nos da y nos tutela. Por eso argüía triunfalmente San Pablo: «*Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros? El que no perdonó a su propio Hijo, antes lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos ha de dar con El todas las cosas? ¿Quién acusará a los elegidos de Dios? Siendo Dios quien justifica, ¿quién condenará? Cristo Jesús, el que murió, aún más, el que resucitó, el que está a la diestra de Dios, es quien intercede por nosotros. ¿Quién nos arrebatará al amor de Cristo? ¿La tribulación, la angustia, la persecución, el hambre, la desnudez, el peligro, la espada? Según está escrito: Por tu causa somos entregados a la muerte todo el día, somos mirados como ovejas destinadas al matadero. Mas en todas estas cosas venceremos por Aquel que nos amó. Porque persuadido estoy que ni la muerte ni la vida, ni los ángeles ni los principados, ni lo presente ni lo venidero, ni las virtudes, ni la altura ni la profundidad, ni ninguna otra criatura podrá arrancarnos al amor de Dios en Cristo Jesús, nuestro Señor*» (Rom. 8, 31, 39).

Este amor invencible de Jesús, confirmado al máximum en su donación eucarística, confirma también al máximum en ella nuestra esperanza. Por eso reza la Iglesia: «Nos ha sido preparada la mesa del Señor en defensa de cuantos nos atribulan» (97). Por eso invoca también, confiada: «O saludable hostia—que abres la puerta del cielo—arrecia el combate enemigo—fortalécenos, ayúdanos» (98).

B) *La Eucaristía y los motivos secundarios de la esperanza.* Sólo el poder de Dios es motivo seguro y adecuado de la esperan-

---

(97) «Paratur nobis mensa Domini adversus omnes, qui trfbulant nos» (Oficio del Corpus Christi, II Nocturno, antif. 2.ª).

(98) «O salutaris hostia,
quae coeli pandis ostium:
bella premunt hostilia,
da robur, fer auxilium».
(Ibidem, himno de Laudes).

za, como proporcionado al infinito bien esperado. Los poderes creados, naturales o sobrenaturales, pueden cooperar con el divino a la salvación de los elegidos, en la medida designada por Dios, y en esa misma medida pueden ser fundamento de nuestra esperanza.

Es obvio que todos estos factores providenciales son dependientes de Jesús, supremo autor y realizador de nuestra esperanza, y que es Jesús mismo quien los administra en conveniente cooperación con su propia causalidad santificadora, ejercida principalmente en la Eucaristía y por la Eucaristía. Razones análogas a las que nos convencían de que la Eucaristía es seguridad de los bienes secundarios de la esperanza, deben convencernos de que garantiza también todos los auxilios necesarios, coincidentes muchas veces con esos mismos bienes, o resultantes de ellos.

Los más precisos y eficaces de esos auxilios son los que nos otorga el Señor por medio de su Iglesia y, sobre todo, por el sacerdocio ministerial instituído por El en ella. La dependencia que este sacerdocio y su misión tienen del sacerdocio y misión sacerdotal de Cristo y la relación que uno y otro tiene con la Eucaristía, excusa la ponderación de cómo y cuándo influye Jesús eucarístico en el beneficio que nos proporcionan sus ministros. El mayor de todos es dárnoslo a El mismo en la Eucaristía. Máximo poder, sumo honor, soberana misión del sacerdocio cristiano. Los demás Sacramentos que los sacerdotes nos dispensan, se ordenan a la Eucaristía como a fin superior y común (99). Ella es también, advierte el Angélico, el fin de todos los oficios y ministerios (100). Todos ellos se ordenan a perfeccionar nuestra incorporación con Cristo y en El con su Cuerpo Místico y, por tanto, a disponernos mejor a su recepción eucarística, consumadora de esta unión y convivificación.

Mas por lo mismo que todas las ayudas de las criaturas, por importantes que sean o parezcan, solamente lo son en cuanto subordinadas a la ayuda omnipotente divina, no ha de extrañar que el Señor no las prodigue tanto como las almas creen necesitar y porfían en desear y pretender. Lo requiere así la condición misma sobrenatural y divina de la esperanza, que se desna-

(99) Cfr. 3, q. 65, a. 3.
(100) Cfr. 3, q. 65, a. 3, ad 2.

turaliza y rebaja cuando el alma se apoya excesivamente en las criaturas.

Nuestra naturaleza es el gran contrapeso de nuestra sobrenaturalización. No podemos remontarnos a lo divino quedándonos en nuestra bajeza natural. Por eso las facilidades humanas suelen ser las mayores dificultaciones de nuestra vida cristiana. Y si Dios se muestra tolerante, por algún tiempo, con nuestras acomodaciones de lo divino, luego ha de ser más intransigente con ellas y tendrá que acabar por destruirlas so pena de dejar inacabada su obra divinizadora. Esta ha de acomodar y transformar al hombre en Dios y no al revés.

Con la esperanza sucede algo parecido a lo que dijimos de la fe. Llega un día en que Dios entra a sangre y fuego con los idolillos fabricados por las almas para apoyarla. Ellas se persuadirán, de momento, de que en esta destrucción la destruída ha sido su esperanza misma. Pero no es así. Eliminados los apoyos ficticios, el alma queda sostenida por la única roca viva de su divina seguridad, que es el Dios vivo y verdadero. Por su único verdadero valedor.

Esta purificación divina de la esperanza se efectúa principalmente en el contacto que la Eucaristía realiza entre nuestra esperanza y su auténtico bien y fundamento divino. El gran Sacramento cristianizador es la mejor oportunidad que Jesús tiene para deshacer las deformaciones y rehacer en su forma auténtica la vida divina de las almas. Una transfusión de sangre pura, divina, circula por todas las venas del espíritu cristiano y lo sanea, renueva y fortalece. Las virtudes teologales son las más beneficiadas. La esperanza se regenera y robustece alimentada y sostenida por el mismo Dios: alimentada por el bien divino y robustecida por el divino poder. Y ante este bien y este poder divinos, los bienes y poderes creados se desvanecen como si no fueran, y la esperanza recobra su genuidad teologal ambicionando solamente a Dios y fiando solamente de El, su divina ambición. Todo lo que esta pura esperanza confía alcanzar, fuera de Dios, «lo espera en orden a Dios, como última causa final y primera causa eficiente» (101).

(101) 2-2, q. 17, a. 5, ad 1.

De este modo, la Eucaristía es el crisol divino de la esperanza que la despoja de todas sus adherencias humanas. Despojo doloroso, pero renovador y saludable.

3.° *La Eucaristía perfecciona la esperanza promoviendo su ejercicio.*—Las virtudes perfeccionan al hombre en la medida de su propio perfeccionamiento, y éste lo adquieren o por divina infusión o por el ejercicio repetido y ferviente de sus propias operaciones, en cuanto con ellas se apropian y asimilan el bien de su objeto.

Por todas estas causas, perfecciona el Sacramento eucarístico la virtud de la esperanza. La perfecciona ya en su hábito la causalidad vivificadora, que es propia y connatural de este Sacramento, como ya comentamos. Y este perfeccionamiento se prosigue luego en el ejercicio o actuación de la esperanza que promueve la Eucaristía al relacionarla tan íntimamente con su bien y motivo propios. «La Esperanza, dice el Angélico, hace adherirse a Dios como a principio de nuestra bienaventuranza perfecta, esto es, en cuanto nos fundamos en el auxilio divino para obtener la bienaventuranza» (102), de modo que «tiende a Dios como a bien final a conseguir y como ayuda eficaz para conseguirlo» (103). Nunca la esperanza se allega tanto al bien divino ni se apoya tan firmemente en su bondadoso poder, como en el entrañable abrazo con Dios, con nuestro Jesús eucarístico. Nunca, por tanto, es tan vivo e intenso su ejercicio.

Fácil es comprender que al riego de la sangre de Cristo y al calor de su amor, la esperanza expande su divina virtualidad en la preciosa floración de actos y efectos innumerables.

A los más naturales y espontáneos, que son la *confianza* en la ayuda de Jesús y el *gozo de poseerle,* sigue la *súplica* apremiante de que nos estabilice en su amor y posesión contra nuestra temible inestabilidad. El alma siente y dice con la Iglesia: «Oh, Señor Jesucristo, Hijo de Dios vivo, que por la voluntad del Padre y la cooperación del Espíritu Santo diste con tu muerte la vida al mundo, líbrame por tu sacrosanto Cuerpo y Sangre de todos mis pecados y de todo mal, y haz que esté siempre pen-

(102) 2-2, q. 17, a. 6, c.
(103) 2-2, q. 17, a. 6, ad 3.

diente de tus mandamientos, y no permitas que me separe de tí» (104).

Con estos sentimientos la esperanza eucarística incita nuestro *anhelo* de los bienes divinos, nos *desprende* de los bienes creados, nos *retrae* temerosamente del mal de la culpa y nos fortalece en la *soportación* de las penalidades presentes, precio pequeño y pasajero del bien inmenso y eterno que esperamos.

Digamos, en fin y resumen, que la esperanza eucarística nos lleva a los brazos de Jesús y nos deja enteramente *rendidos* y tranquilos y *abandonados* en ellos, con aquella íntima seguridad que proclamaba el Apóstol: «*Sé a quién me he confiado, y estoy seguro de que puedo guardar mi depósito para aquel día*» (2 Tim. 1, 12).

Eso dice la esperanza. Pero ella da paso a la caridad, que dice lo demás. Que dice la palabra final, que es la del amor: «*Estoy seguro de que nada podrá arrancarme al amor de Dios en Cristo Jesús, nuestro Señor*» (Rom. 8, 38-39). Y también: «*Hallado he al almado de mi alma. Téngole, no le soltaré*» (Cant. 3, 4).

Fr. Marceliano Llamera, O. P.
Valencia. Estudio General Dominicano

(104) «Domine Iesu Christe, Fili Dei vivi, qui ex voluntate Patris, cooperante Spiritu Sancto, per mortem tuam mundum vivificasti: libera me per hoc sacrosanctum Corpus et Sanguinem tuum ab omnibus iniquitatibus meis, et universis malis: et fac me tuis semper inhaerere mandatis, et a te numquam separari permittas» (Canon de la Misa).

La Eucaristía en la vinculación del hombre con Dios

Intentamos exponer en un riguroso esquema la intervención e importancia decisivas de la Eucaristía en el ser y vida del hombre. Esta temática, como claramente se advierte, pudiera considerarse en dos formalidades, una de carácter filosófico, especificando los valores humanos que la Eucaristía reporta al hombre, y otra de carácter teológico, precisando el entronque de la vida humana con la Eucaristía Sacramento-Sacrificio. Ambas consideraciones, sin embargo, convienen en formar un solo concepto integral del hombre. Ambas dan un sentido adecuado al ser humano. Revelar este concepto único del cristiano es lo que constituye el núcleo de la presente aportación, fijándonos rigurosamente en lo sustantivo más bien que en la amplitud con que debía ser desarrollado.

El mensaje eucarístico es esencialmente teológico por su significación, por su contenido y por su referencia al hombre. La relación del hombre con este mensaje es también proporcionalmente teologal, sobrenatural. Y en este sentido la conexión de estos dos términos, Hombre-Eucaristía implica una unión—religación—mística del hombre con Dios constituída por la aportación de Dios al ser del hombre y la aportación del hombre a lo comunicado por Dios. El estudio de este mutuo convenio, decimos, es el centro de las páginas que siguen. Porque, en efecto, si comprobamos que la Eucaristía da *un especial sentido y complemento sustantivo* a nuestra religación teológica con Dios, queda de manifiesto la necesidad misma de la Eucaristía bajo el aspecto de vinculación. Recorreremos para ello la religación filo-

sófica con el ser hasta llegar al esplendor de la unión teológica para sublimarla sustantivamente con la presencia y aportación eucarísticas. Ser y vida del hombre que cobran su más alta perfección y sentido por la Eucaristía.

I.—SER DEL HOMBRE Y RELIGACION FILOSOFICA CON DIOS

Muy exigua o absolutamente nula se encuentra religación entre el ser de la filosofía existencialista y Dios. Desde este punto de vista la Eucaristía es una condenación de la filosofía existencial. Porque aquí el hombre es un individuo encerrado en sí mismo sin posibilidad de salir fuera de su contorno vital. El ser no puede trascender su condición ontológica que le fuerza a estar en sí y para sí. Hacer historia o investigar el futuro sería destruir los moldes prefiijados de su contenido ontológico. Por eso no puede haber sino el vivir actual, lo existencial y momentáneo. De aquí también que el término normal sea la angustia, la desesperación y el miedo, porque el ser humano necesariamente se encuentra asfixiado y violento. Indudablemente es un panorama desolador.

En cambio, el ser de la filosofía clásica y perenne se presenta con horizontes amplísimos. Es un ser abierto para todo diálogo y comunicación de amistad. Para un diálogo con las cosas del mundo extramental y con el principio y fin del mismo. Es básico, en la concepción aristotélico-tomista, que el alma al entender se hace intencionalmente cada cosa conocida, que el hombre tiende naturalmente a hacerse cada cosa, porque en ella hay un cierto tacto espiritual por el que siente y vive las cosas exteriores (1). Lo mismo tenemos que decir respecto del principio y fin del ser. Pero esto vamos a verlo en dos sentidos que nos interesan directamente.

1. *Religación en virtud de la causalidad eficiente.*—Dios no entra en la constitución del ser creado ni como materia, ni como forma, ni como accidente (2). Dios no constituye los seres, se constituye sólo a sí mismo. No obstante el ser del hombre tiene

(1) I-II, q. 84, a. 1.
(2) I, q. 8, a. 1.

una religación con Dios de tipo ontológico, en virtud de la causa físico-eficiente. Porque el ser es un destello de la esencia de Dios según el grado y modo en que quiso ser comunicado al exterior. En este sentido la raiz del ser se encuentra ligada al principio causativo indeficiente del mismo, ligación que exige una referencia metafísica del efecto a la causa.

La causa eficiente no penetra en el ser, se queda fuera de su constitución. Pero esta causalidad física en Dios reviste un carácter especial. Llega hasta el interior por producir el ser, que es lo más íntimo y profundo de las cosas (3). La creación no termina con la producción del ser, exige aún la conservación en él, que es un modo también de crear, o de continuar la creación inicial. De este modo Dios, que ha intervenido íntimamente en la producción, continúa con la virtud de su poder manteniendo el ser creado. La causa agente necesita un contacto, de supuesto o de virtud, físico con el efecto físico. Por eso Dios está en las cosas profunda e íntimamente, ya que nada puede haber más profundo y radical que el mismo ser y vida de las cosas (4). El mismo hecho de existir religa al hombre con Dios por la necesidad de ser creado y de permanecer en su creabilidad. La existencia de un ser físico postula la permanencia física del poder causativo que le dió el ser-actual. El ser participado, en una palabra, del hombre dice una referencia esencial al ser-total que lo ha producido y lo mantiene, a Dios.

2. *Religación en virtud de la causalidad moral.*—Pero Dios no solamente está presente al ser del hombre *per essentiam virtutis*. Porque el hombre no sólo es ser sino comportamiento, de quien se distingue realmente en la unidad del supuesto. La operación propia del hombre es por el entendimiento y voluntad. Y en este sentido Dios está en el operante como objeto terminativo de la operación, a saber, como lo conocido en quien conoce y lo amado en quien desea y ama (5). Conocer y amar una cosa particular es *propter bonum commune universi, quod est Deus* (6). De este modo Dios irrumpe en la operación humana en

(3) I, q. 4, a. 1, 1m.; q. 8, a. 1; a. 3, 1m.
(4) I, q. 8, a. 1.
(5) I, q. 8, a. 4.
(6) I-II, q. 109, a. 3.

cuanto que es principio y término de la verdad y bondad naturales (7).

Por la aprehensión intelectual se hace intencionalmente *presente* el término del ser. El conocimiento es una asimilación entre sujeto-objeto, y el hombre conociendo a Dios se religa a El, tiene a Dios presente de un modo intencional. Es la relación de *presencia* que Santo Tomás coloca en este campo de la finalidad e intencionalidad (8).

La justificación de este entronque filosófico entre el hombre operante y Dios estriba en que toda operación se realiza por un fin que o es Dios o conduce atractivamente a Dios. La operación humana consecuente a la aprehensión del término introduce a Dios dentro del operante como forma moral, ya que el acto de la ejecución depende formalmente, no con eficiencia, del acto de la intención (9). De esta religación que el hombre tiene con su fin conocido parte la virtud natural de la religión por la que se pone en movimiento hacia la consecución objetiva del término aprehendido.

Dios, causa y fin, se hace presente a la creatura por la eficiencia y por la intencionalidad. De este modo la consumación de la filosofía se encuentra en la Teodicea, en esta religación del hombre por el ser y por el obrar. Dios viene a colocarse en lo más íntimo del hombre, dándole el ser, que es lo más íntimo que posee, e interviniendo en él por la aprehensión cognoscitiva para excitar el amor sobre todas las cosas y la esperanza natural de llegar a la consecución objetiva. De aquí parte, como de su raíz, toda la serie de virtudes naturales que ayudan al hombre a mantenerse en este orden de sumisión a Dios, su principio y fin naturales.

El sentido de la existencia humana está abrumado de esperanza confiada. No tiene cabida la angustia constitutiva ni el miedo. La posesión intencional de Dios es un incentivo colocado en lo más sagrado del ser humano, que lo lleva a anclarse con toda seguridad en su término inmóvil. El concepto existencialista del hombre lo conduce a la angustia, el concepto cristiano a la esperanza de llegar a poseer el contenido objetivo de la presencia moral.

(7) I-II, q. 109, a. 3, 1m.
(8) I, q. 8, a. 3, 2m.
(9) I-II, q. 18, a. 6; q. 20, a. 1.

II.—SER DEL HOMBRE Y RELIGACION TEOLOGICA CON DIOS

Hasta ahora hemos señalado el esquema de la religación natural por la presencia eficiente-virtual y final-moral .Pero donde acaba la filosofía empieza la obra del teólogo. Por encima de la metafísica hay una ultrametafísica del hombre porque vocacionalmente está destinado a poseer un ser superior sobrenatural y una operación o comportamiento igualmente sobrenatural: la perfección del hombre no sólo está en su naturaleza específica sino en aquello que se le concede por sobrenatural participación (10). Con los elementos de la teología se consuma el concepto adecuado del hombre. Se trata de una superestructura de religación con Dios por lazos sobrenaturales impresos en el hombre.

1. *Religación en virtud de la causalidad final-moral.*

Esta religación no es ya con Dios principio y fin de la creación, Dios uno, sino con Dios autor de la gracia, Dios Trino, o Dios en sí mismo considerado. Dios considerado como fin sobrenatural de la creatura racional, como objeto de la operación humana. En este sentido también Dios está distante objetivamente de la creatura, pero presente subjetivamente en el hombre por la aprehensión intelectual y por tanto principio o forma intencional que pone en movimiento al hombre para lograr la consecución real de su término. Pero en este sentido se dan en el hombre tres clases o modos de religación que hemos de considerar por separado:

a) *Por la fe infusa.*—La fe pertenece al entendimiento por el imperio de la voluntad, y así el acto de la fe dice relación o contiene el objeto de la voluntad, el bien-fin, y el objeto del entendimiento, la verdad final. O en otras palabras, el contenido del creer es la verdad divina bajo la razón de fin del hombre (11), ya que en las virtudes teologales fin y objeto se confunden (12). Claro resulta ver cómo esta relación con Dios pertenece de lleno al campo de la moralidad o de las relaciones morales.

(10) II-II, q. 2, a. 4; I-II, q. 81, a. 2.
(11) II-I, q. 4, a. 1.
(12) I-II, q. 62, a. 3.

La fe da a quien la posee un conocimiento de Dios y de las cosas que a El se ordenan. Pero ya sabemos que el conocimiento consiste formalmente en la asimilación o unión entre sujeto-objeto, que es la mayor de las uniones. Es una operación inmanente de quien conoce, una operación metafísica. El objeto no está presente con su ser físico-real, sino con un ser intencional, cognoscitivo. El hombre, conociendo sobrenaturalmente a Dios, le tiene intencionalmente presente. La fe introduce a Dios en lo más íntimo del hombre. Y esta posesión cognoscitiva o visión en enigma entraña una referencia a la visión facial del cielo. Este conocimiento imperfecto es un reclamo para el perfecto. Santo Tomás explica cómo esta posesión intencional implica una presencia *especial* de Dios en el hombre (13), y que esta presencia es un modo singular de estar Dios en las cosas (14).

b) *Por la esperanza infusa.*—La esperanza, como virtud teologal, brota inmediatamente de la fe. Si la fe hace una incoación de la vida eterna futura en nosotros es por este hecho la sustancia de las cosas que esperamos finalmente conseguir (15). Si el conocer una cosa es tenerla ya intencionalmente (16), esperarla es tener una seguridad de llegar a poseerla realmente. Pero si bien las tres teologales convienen en la posesión actual-moral de Dios, la fe y esperanza sobre este mismo concepto añaden la peculiaridad de tenerle en cuanto Dios supone un bien para el poseedor, por la fe en cuanto que desde El le conocemos, por la esperanza en cuanto que de su poder o auxilio comunicado tenemos absoluta garantía de llegar a poseerlo en sí mismo (17).

Dios, que ya se había hecho íntimamente presente por la fe, es también el término de esta preocupación interior que ha calado en lo más profundo del cristiano, que le saca de sí mismo para lanzarle a la consecución del término real. Buscar a Dios es poseerle ya en el corazón. La esperanza añade sobre la fe una mayor eficacia y seguridad en la tendencia, que arranca desde lo más hondo del ser cristiano hacia el contenido objetivo de estas virtudes. La esperanza nos religa con mayor vehemencia

(13) I, q. 8, a. 3.
(14) I, q. 8, a. 3, 3m.
(15) II-II, q. 4, a. 1.
(16) Ibd.
(17) II-II, q. 17, a. 6; q. 23, 6.

a Dios-fin. Por la esperanza los lazos de esta religación se hacen más estrechos aún.

c) *Por la caridad infusa.*—La posesión teológica o religación intencional llega con la caridad a su mayor sublimidad. Es ya el hombre que sale fuera de sí mismo para colocarse en Dios. La caridad, en cuanto que es amor, implica la unión con su contenido *per effectum amoris* (18) y abarca el bien total de la cosa amada. En cuanto que es una especie átoma del amor general, supone una comunicación previa de Dios para realizar la *mutua amatio* (19). No cabe ya mayor comunicación de religación moral con Dios. Porque si el conocimiento que da la fe supone un hacerse el sujeto la cosa conocida, en cuanto que Dios viene intencionalmente a nosotros, la caridad implica un total desprendimiento del sujeto para hacerse y confundirse en la cosa amada. Es cuando tiene todo su sentido la expresión paulina: no soy yo quien vivo, es Cristo quien vive en mí (20). La vida del sujeto ha desaparecido místicamente *per affectum amoris* para ser sustituída por la del bien amado, por la vida comunicada de Dios. Dios, poseído por la fe y presente por la esperanza, se hace vivísimamente presente por la caridad. El hombre se relaciona con Dios no sólo por la unión cognoscitiva, sino por la unión moral-mística de la caridad. Si sobre estos lazos de religación espiritual añadimos el perfeccionamiento de las virtudes teologales por los Dones del Espíritu Santo, el contacto intencional con Dios se hace aún mucho más intenso y vivo.

2. *Religación en virtud de la causalidad físico-eficiente.*

Las virtudes teologales, por el hecho de ser potencias sobrenaturales, suponen un sujeto del cual resultan o dimanan, según la significación de estas resultancias. Estas potencias se apoyan o suponen la gracia santificante-sanante. Pero no hablamos ahora del ser de la gracia. Nos remontamos a la causa de esta gracia, es decir, a Jesucristo y a la Trinidad, quienes mediante ella están presentes en toda alma justa. No buscamos, pues, la religación de moralidad, sino de efectividad. Es otro tipo de religación anterior al moralista, al que también podemos llamar ontológico.

(18) II-II, q. 17, a. 6.
(19) II-II, q. 23, a. 1.
(20) Col. II, 20.

En este género de causalidad se dan estos motivos de religación:

a) *Con Cristo-Cabeza, como principio eficiente exterior de la gracia.*—De un modo proporcional podemos decir aquí lo mismo que hemos dicho al principio sobre la religación natural por vía de causalidad física. Cristo-Cabeza posee la plenitud de la gracia que hará homogéneamente participable a todos los miembros que subjetivamente la reciban (21). Sus acciones divino-humanas fueron salutíferas en cuanto que produjeron la gracia por mérito y por eficiencia (22). Cristo no sólo consiguió la gracia y la impetra del Padre, sino que la produce subjetivamente en los hombres cuando no encuentra óbice (23).

La causa agente, hemos dicho, no es intrínseca al ser producido. Este sólo se constituye por las causas material y formal. Por eso la eficiente está fuera del ser, es extrínseca. La agente realiza su efecto mediante el predicamento *actio* y supone un contacto real-físico con su producto. No se da efecto a distancia de la causa. Este contacto real de la causa física es de presencia. de supuesto o de virtud, y en esto se distingue del modo de causar de la final que se hace mediante la *aprehensio* y sólo requiere una presencia intencional para poder realizar su causalidad en acto.

Cristo es quien causa *auctoritative-instrumentaliter* el ser de la gracia santificante en el alma del justo (24). Cristo es la causa eficiente física de la gracia cristiana comunicada participativamente. La gracia no está constituída por Cristo aunque sea cristiana. No es Cristo, sino producida por Cristo. Cristo está fuera del ser de la gracia, como la cabeza no es el miembro. Pero hay que tener en cuenta el modo de ser de la gracia para precisar la peculiaridad de su causa generadora. La gracia radica en la esencia del alma y todo cuanto es se ordena a dar vida sobrenatural al sujeto. Sabemos que la vida es lo más profundo del ser y lo más radical en el viviente. La vida es el constitutivo del viviente en cuanto que *vivere viventibus est esse*. De este modo Cristo, al producir la gracia en el hombre, interviene en lo más

(21) III, q. 1, a. 4.
(22) III, q. 8, a. 1, 1m; Ibd., q. 62, a. 5.
(23) III, q. 1, a. 4.
(24) I-II, q. 112, a. 1, 1m, 2m.

profundo del viviente. Mas las cosas-efectos no sólo exigen la causa productora, sino también la permanencia de esta causalidad que sigue creándolas al conservarlas en el ser (25).

Y de este modo Cristo, con la presencia física de su poder, permanece en el alma en gracia conservando el ser de la misma. Cristo es quien ha producido la gracia en el miembro del Cuerpo Místico. Es el principio exterior al ser de la gracia, que le conserva con la presencia real de su poder eficiente. El hombre en gracia también se encuentra religado a Cristo-autor del ser sobrenatural y su conservador.

b) *Con la Santísima Trinidad, como principio eficiente interior.*—La gracia es una realidad creada que Jesucristo adquirió por méritos y eficiencia. Pero esta realidad intrínsecamente es una cierta participación del ser y vida de Dios, de quien se distingue realmente como lo creado e increado (26). Por apropiación se atribuye al Espíritu Santo (27).

La gracia, acabamos de decir, no es la misma Trinidad. Es una participación misteriosa de ella, como una cierta extensión comunicada de su ser y de su vida. La Trinidad está fuera del ser de la gracia, pero al mismo tiempo existiendo en ella de una manera inmanente y real. La Trinidad inhabita así, por la gracia, en toda alma justa. Es, pues, el principio causativo exterior, pero al mismo tiempo está real y sustancialmente con ella. Es un principio inmanente (28). El Espíritu Santo es el alma increada del Cuerpo Místico, y el alma es interior al ser. Lo mismo que el Espíritu, toda la Trinidad está en lo más sagrado del hombre, con quien se religa místicamente.

3.—*Religación en virtud de la causalidad cuasi-formal.*

Hemos recorrido ya varias clases de religaciones. Dios no sólo está presente de un modo intencional cognoscitivo-afectivo, sino por la presencia física u ontológica en cuanto que Cristo y la Trinidad son las causas productoras del ser sobrenatural de la gracia, que exige esta presencia en cuanto a la producción y conservación del ser. Réstanos consecuentemente examinar si se

(25) I, q. 8, a. 1.
(26) II-II, q. 23, a. 2.
(27) II-II, q. 23, a. 3, 3m.
(28) I-II, q. 110, a. 1, 2m.

pueda dar otro tipo de religación más intenso, una religación de carácter formal o cuasi-formal.

Si por las virtudes sobrenaturales Dios Trino se hace intencionalmente presente al convenir con y en Dios, es porque estas potencias radican como en su propio sujeto en una naturaleza o principio de acción sobrenatural. Esta naturaleza no es otra que el ser de la gracia santificante. En este sentido afirmamos que por la posesión actual de la realidad de la gracia creada se da entre el hombre y Dios una religación de carácter de causalidad quasi-formal, más sublime que la de la causalidad eficiente y final anteriores.

Recordemos que gracia y Dios son dos realidades distintas. La gracia, no Dios, es la razón formal por la que el hombre es justo, como la blancura y la justicia son las causas formales que constituyen lo blanco y lo justo (29). Pero la gracia del justo es indudablemente de la misma especie o forma que la que Cristo-Cabeza posee en toda su totalidad. Por eso por la gracia se traslada hasta nosotros, se extiende la misma vida divina de la Cabeza quedando incorporados, vivificados o revestidos de Jesucristo, según la expresión del Apóstol. Al hombre se le concede participativamente la vida específica de Cristo. Pero si bien esta gracia cristiana está causada inmediatamente por Jesucristo, el mismo ser de la gracia es una expresión, manifestación o participación misteriosa del ser de Dios. Lo que sustancialmente se en cuentra en Dios está accidentalmente en el alma que participa de esa bondad (30). De este modo el hombre participa por la fe del conocimiento divino, por la caridad del amor de Dios con que se ama a sí mismo, y con la esencia del alma, por cierta semejanza, de la naturaleza de Dios, según la regeneración o recreación a la vida de la gracia (31). El ser creado de la gracia viene a introducirnos en la misma vida de Dios y a comunicarnos análogamente con el ser divino, en virtud de esta participación real, formal y sustancial. Puede decirse, salvando la proporción, que la superestructura sobrenatural de la creatura conviene formalmente con el ser y vida de Dios. La gracia es una participación formal de su esencia.

(29) I-II, q. 110, a. 2, 1m.; q. III, a. 1, 1m.
(30) I-II, q. 110, a. 2, 2m.
(31) I-II, q. 110, a. 4.

Pero si la gracia es esta comunicación participada y misteriosa del ser de Dios, hemos de convenir que también se nos comunica la vida divina en el mismo grado y proporción, ya que ser y vida en Dios se identifican. Dios, en efecto, hace extensivo al hombre el poder real de participar cuasi-específicamente de su mismo vivir. Es como si Dios, por la gracia, asociase al hombre a su propia vida. Tal es la vivificación sobrenatural que produce la gracia en el alma justa.

Es preciso insistir en el ser-comunicado y en el de lo incomunicado o propio. En Dios todo está sustancialmente, mientras que en la creatura justa todo se encuentra accidentalmente (32). Cuando dos seres convienen en la misma forma, de modo que en uno está intrínsecamente y en el otro exteriormente, se dice que hay una comunicación formal o predicación análoga. Es la identidad de asimilación o unión popia de la función cognoscitiva o del modo de posesión de la forma de la cosa extramental. Por eso Santo Tomás habla siempre de esta religación cuasi-formal con Dios, según la analogía de lo conocido en quien conoce y lo amado en quien desea y ama. Este modo de posesión o identificación cuasi-específica, por reducción a la causalidad formal, es la que se da entre el ser de la gracia y el ser y vida de Dios. No puede haber mayor religación que la que intercede en virtud de la causa intrínseca formal, que hace la razón de las cosas. Aunque la distancia sea inconmensurable en virtud de la posesión de la gracia se da una cierta conveniencia análoga entre la vivificación del hombre y el ser y vida de Dios. La religación en este sentido no puede ser más estrecha.

III.—EUCARISTIA Y RELIGACION TEOLOGICA DEL HOMBRE CON DIOS

El concepto teológico de la religación del hombre con Dios es inconmensurable. Porque el hombre, saliendo de sí mismo, se ha elevado a un contacto sublime con Dios, ya sea proseyéndolo intencionalmente, ya participando de la comunidad de vida sobrenatural por el ser de la gracia. Tenemos aún que examinar, tan esquemáticamente como lo hicimos hasta ahora, una nueva etapa en la religación teológico-sobrenatural. Porque así como la

(32) I-II, q. 110, a. 2, 2m.

religación natural está superada infinitamente por la sobrenatural, del mismo modo, aunque no con la misma proporción, existe un nuevo elemento teológico que matiza y sublima esta posesión sobrenatural. Es la Eucaristía que irrumpe en la religación teológica para imprimir un sentido más profundo y grandioso. Esto quedará evidente recorriendo el mismo camino trazado anteriormente.

1. *Eucaristía y religación moral.*—Hablamos de posesión o religación moral en la misma extensión que acabamos de hacerlo. Es decir, en cuanto que Dios se nos propone como objeto de suyo distante que se hace presente intencionalmente al hombre, por la aprehensión cognoscitiva de la fe y la tendencia apetitiva de la esperanza y caridad. Dios como Verdad-Primera y como Bien-Ultimo que implican un desarrollo de moralidad consiguiente al ser-fundamento del principio subjetivo de lo moral, la gracia santificante. Estamos hablando en el género de la acción, no en el de ser. Veamos, pues, lo que aporta la Eucaristía en este campo de religación o posesión intencional.

a) *Eucaristía: Mysterium fidei.*—La Eucaristía es el compendio y memorial de la fe cristiana (33), porque de alguna manera todo lo perteneciente a la fe se contiene y condensa en la Eucaristía. Santo Tomás no duda en afirmar que «en este sacramento está comprendido todo el misterio de nuestra salud» (34). Pero la expresión no es de un teólogo particular, ni siquiera de la Iglesia. Es del mismo Jesucristo, quien así lo dijo en la bendición del cáliz. La Eucaristía es *El Misterio* de la fe cristiana. En efecto, en ella se contiene Cristo Encarnado y Redentor, la Santísima Trinidad, la gracia por la que nos unimos a Dios y consociamos al Cuerpo Místico. Las tres más grandes manifestaciones del amor de Dios convienen en el alma en gracia, la comunicación de su ser a las tres Personas, la comunicación del Hijo a la naturaleza humana, y la comunicación al hombre por la gracia. Si las verdades de fe son aspectos de Dios, por la Eucaristía, que contiene al mismo Dios, poseemos todo lo creíble, nos relacionamos con todo lo perteneciente a Dios. La Eucaris-

(33) III, q. 63, a. 6; q. 73, a. 3.
(34) III, q. 83, a. 4; Ibd., 3m.

tía nos consocia a la Trinidad, a Cristo-Cabeza y a los miembros. Con toda razón la Eucaristía es el misterio de la fe, que nos pone en contacto intencional con todo lo creíble.

El justo vive de la fe. Y este es el fundamento sobre el que hay que construir todo el edificio de la vida espiritual que se completa por la caridad. Si, pues, la Eucaristía contiene objetivamente todos los elementos creíbles, la intervención de este sacramento en la vida cristiana tiene una importancia primaria.

Pero aún más. Si por la fe podemos tener un conocimiento que hace la posesión o identificación intencional con su contenido real, por la Eucaristía se hace inmediatamente ostensible nuestro contacto místico con todas las realidades divinas. La Eucaristía nos une con Dios, que es el fin sobrenatural que contemplaremos indeficientemente a partir del imperfecto de este estado. Y al mismo tiempo da un sentido más intenso y vital a la peregrinación del hombre en la tierra. No cabe mayor y más intensa religación del hombre con Dios que la que se realiza en un momento de un modo copulativo por la Eucaristía. Incluso la comunicación normal que hacen los demás sacramentos se ordena—*in voto*—y consuma por esta Eucaristía. Por eso la Eucaristía es, con toda razón, lo más grandioso del cristiano. Es, en una palabra, el Misterio de la fe.

b) *Eucaristía: Futurae gloriae pignus.*—Así como la esperanza brota inmediatamente de la fe, del mismo modo del concepto del Mysterium fidei brota la tendencia a la posesión objetiva de las verdades que creemos. El deseo de posesión, producido por la presencia intencional de Dios creíble o Verdad Primera, suscita la tendencia a la consecución real de Dios como bien sumo que sacia la vehemencia de la apetición. Dios, por la esperanza, está presente intencionalmente al hombre, como el bien último al que puede aspirar. Porque la fe no es sino la sustancia de las cosas que esperamos, y la esperanza es la seguridad de conseguirlas con la ayuda infalible de Dios, comunicada por la fe. Es decir, la presencia cognoscitiva de Dios en el hombre es un reclamo que nos está atrayendo habitualmente hasta llegar a la posesión objetiva de su mensaje.

El Concilio Tridentino precisa que la Eucaristía es una prenda de la gloria futura y de la perpetua felicidad (35). Lo mismo

(35) Dz. 875.

había dicho Santo Tomás literalmente con una explicación (36): no que este sacramento nos introduzca *statim* en la gloria, sino que nos da un poder real para llegar a conseguirla finalmente (37). La Eucaristía interviene en la religación de esperanza imprimiendo en ella dos sentidos: intensificando la religación de presencia intencional por el deseo de obtener la consecución de la bondad sobrenatural y dando el medio real para conseguirlo, al conferirnos a Cristo Redentor, quien «así como cuando vino visiblemente a este mundo nos proporcionó la gracia, así viniendo sacramentalmente a nosotros nos proporciona la posibilidad de conseguir el término de la gracia, la gloria eterna» (38).

Y esta es la función de la Eucaristía en quien la recibe: nos pone en contacto con Dios por el amor y por la gracia hasta lograr la presencia objetiva en el cielo. Por eso la Eucaristía es una garantía de suyo infalible, una prenda y reclamo eficaces por los que, si el hombre no pone obstáculos, se llega a poseer el ser total de Dios. Por la Eucaristía cobra un especial sentido nuestra religación moral con Dios. Nos une especialmente con Dios, causando una presencia real más viva y eficaz que la sola de esperanza.

c) *Eucaristía: Excitatio caritatis in actum.*—El efecto específico de la Eucaristía-comunión es el aumento de la gracia que se supone en quien la recibe (39). Juntamente con la gracia produce el aumento de la virtud de la caridad, y, aún más, excita este hábito a la producción de su acto de amor (40). No nos referimos ahora al primer fruto de aumento del ser de la gracia, sino a la caridad que comunica y al acto de amor que suscita, como elementos propios. Santo Tomás aplica a esta característica de la Eucaristía la frase del Apóstol: *caritas Christi urget nos* (41). Y esto es, explica, porque por la Eucaristía el alma se alimenta de Dios, que es Caridad, y al alimentarse de Dios recibe un deleite espiritual inefable y como una embriaguez de dulzura de la

(36) III, q. 79, a. 2.
(37) Ibd., 1m.
(38) III, q. 79, a. 1.
(39) Ibd., c.
(40) III, q. 79, a. 1, 2m.; Ibd., a. 4.
(41) I Cor., V, 14.

bondad divina (42). Este es el término efectivo inmediato de la Eucaristía en el hombre.

Naturalmente tiene que ser así: En la materialidad de cada sacramento hay que ver un simbolismo de lo que causa espiritualmente. La Eucaristía se comunica bajo el signo de pan y vino para indicarnos que Dios se convierte en el alimento celestial del espíritu. Por eso la Eucaristía nos confiere caridad, porque asimila místicamente a Dios, que es Caridad, porque nos alimentamos del mismo Dios. Y como lo propio de la caridad es olvidar al sujeto para hacerse la cosa amada por la Eucaristía, más bien que traer a Dios a nosotros, es el mismo hombre quien se diviniza, quien se asemeja a Dios. Pero no es solamente esto. Es que esta caridad, que busca la transformación en Dios, al ponerse en contacto con Cristo vibra con toda su vehemencia espiritual ante la presencia real de Jesucristo. Esa caridad comunicada, ex opere operato, se traduce con toda su eficacia al acto de amor. Es cuando cobra todo su sentido de fervor y de embriaguez. Es cuando en la perfección de este acto de caridad suscitada por la presencia de Cristo, de tal manera se desea ser la cosa amada, que la caridad adquiere su naturaleza de forma preternatural y desea la terminación de este estado imperfecto de posesión para estar con Cristo en la patria: *cupio dissolvi et esse cum Christo*.

La Eucaristía acentúa la religación de caridad con Dios. Lo propio de la Eucaristía no es la incoación de la vida de gracia y caridad, sino *el perfeccionamiento y coronamiento de esta unión afectiva y efectiva*. La unión inicial de caridad se encuentra así sublimada por la Eucaristía, que confiere mayor caridad destinada a la unión mística perfecta en esta vida, a la transformación en Jesucristo: el perfecto no tiene otro cuidado que el unirse cada vez más intensamente a Dios (43).

2. *Eucaristía y religación de eficiencia.*—También la Eucaristía interviene sustantivamente, como ningún otro sacramento, en la religación de virtualidad eficiente respecto de Cristo y de la Trinidad. Si hemos visto que ambas causas intervienen en la

(42) III, q. 79, a. 1, 2m.
(43) Perfecti etiam in caritate proficiunt: sed non est ad hoc principalis eorum cura, sed iam eorum studium circa hoc maxime versatur ut Deo inhaereant. I-II, q. 24, a. 9, 3m.

producción y conservación del ser de la gracia por la eficiencia de su presencia de virtud, ahora hemos de sobreañadir que por la Eucaristía esta presencia se hace de supuesto o persona. La aportación de la Eucaristía a nuestras relaciones con Dios es lo más sublime del cristiano e insustituíble. También aquí tenemos que recorrer el mismo camino trazado.

A) *Eucaristía: Continet ipsum Christum passum.*—La Eucaristía-sacramento es al mismo tiempo sacrificio y sacramento (44). Y bajo ambos conceptos que integran la realidad única contiene a Jesucristo *vere, realiter* y *sustantialiter*. Como sacrificio porque reproduce, es decir, de nuevo hace presente *sacramentaliter* (45), la pasión real de Cristo por la que se ofreció como hostia por los pecados. Es doctrina de fe propuesta en Trento. Pero nos interesa más considerar este sacramento bajo el concepto de comunión para recorrer nuestro entronque subjetivo con Cristo. Y en este sentido tenemos que distinguir dos momentos:

a) *La presencia real por el contacto con las especies*. Recibimos a Jesucristo tal cual se contiene en las especies sacramentales después de la consagración sacrificial. Por la recepción no sólo se nos comunica la gracia del sacramento, sino el mismo Cristo, que viene a nosotros con su ser sacramental. No se trata de una presencia meramente intencional o simbólica, sino de un contacto realísimo, como realísimamente está en la Eucaristía. Los sacramentos son los instrumentos de aplicación de los méritos de la pasión redentora. Todos obran en virtud de la pasión de Cristo, pero que en la Eucaristía se contiene la pasión misma de un modo sacramental. Las fórmulas de Santo Tomás para expresar el contenido de la Eucaristía son varias y todas ellas se reducen a ésta: en este sacramento se contiene *ipse Christus passus*. Si por todos nos unimos a Cristo en cuanto que confieren la gracia, por la Eucaristía nos unimos inmediatamente a El. Por eso, aunque todos producen o activan la unión teológica, la Eucaristía perfecciona la religación al llegar al mismo Cristo de un modo sustantivo: la percepción de la Eucaristía es necesaria para consumar la vida espiritual (46) y es el sacramento

(44) III, q. 79, a. 5; Ibd., a. 7; q. 82, a. 10, 1m.
(45) La consagración bajo las dos especies «repraesentat (i. e., iterum praesens fit, aclara Cayetano) ipsam passionem Christi» III, q. 78, a. 7.
(46) III, q. 73, a. 3.

de la pasión de Cristo en cuanto que implica la perfección de unión con Cristo paciente (47). Por eso es el sacramento de la Caridad, puesto que la caridad es el vínculo de la perfección (48). La religación teológica del hombre es la unión con Dios por Cristo, en Cristo y con Cristo. Pero los efectos de la pasión de Cristo nos llegan, por vía normal, por los sacramentos, y todos ellos se ordenan y consuman en la Eucaristía (49). Nos dan solamente la gracia cristiana, el fruto de la pasión. Sólo la Eucaristía nos da al mismo Cristo, causa de la gracia y de los sacramentos. Si todos ellos hacen la unión a El, mediante la gracia comunicada, el valor de la Eucaristía resplandece por el hecho de la unión consumada y directa con el mismo Jesucristo que contiene realmente. La Eucaristía nos hace estar en Cristo y con El para poder llegar al Padre no sólo mediante la gracia, sino por El mismo.

h) *La presencia de virtud después de la desaparición de las especies.*—Terminada la presencia real de Jesucristo con la desaparición de las especies eucarísticas, no puede ya hablarse sino de una presencia de virtud de eficiencia en el mismo sentido que hemos dicho anteriormente sobre la necesidad de ser y conservación de la gracia. La Eucaristía no aporta en este sentido un valor eminente sobre la religación normal teológica. Pero es que tampoco existe ya el sacramento significando y conteniendo al mismo Autor de la gracia. Queda siempre en pie la intervención eucarística, que confiere todos los elementos para la consumación de la unión mística a Cristo. Pero esto lo veremos más adelante.

B) *Eucaristía: Continet concomitanter Trinitatem.* — La Eucaristía tiene dos clases de contenidos, uno directo, *ex vi verborum sacramenti*, que es aquello en que se convierte la sustancia de pan y vino preexistentes, y otro indirecto, pero real, *ex naturali concomitantia*, que es aquello que realmente está unido al término de la conversión. Porque dos cosas naturalmente unidas son inseparables, y, por tanto, donde está una, allí está también la otra (50).

(47) III, q. 73, a. 3, 3m.; Ibd., a. 6; q. 80, a. 4, etc.
(48) III, q. 73, a. 3, 3m.; Col. 3, 14.
(49) III, q. 75, a. 1; q. 63, a. 6; q. 73, a. 3; q. 66, a. 6.
(50) III, q. 76, a. 1.

Las palabras-forma de cada sacramento hacen lo que significan. Y en este sentido es evidente que el término inmediato de la Eucaristía sea la sustancia del Cuerpo y de la Sangre de Jesucristo respecto de la forma pronunciada sobre el pan y el vino. En este sentido se contiene, ex vi verborum, *ipse Christus passus*. Pero juntamente con este término sustancial se encuentran por natural asociación en cada especie cuanto está en la persona humano-divina de Jesucristo. La Santísima Trinidad no se encarnó y, por tanto, no estaba unida hipostáticamente a la naturaleza humana de Cristo. De este modo no se encuentra en la Eucaristía directa ni inmediatamente como se encuentran los demás elementos de Jesucristo, en quien termina la conversión. Pero, sin embargo, se encuentra con toda su realidad, con un sentido de mediatez más amplio, en cuanto que está en Cristo por la unión natural de la esencia divina. Los teólogos lo llaman *en sentido lato*.

Es tan indudable la presencia trinitaria como la misma presencia de la segunda Persona divina. Con el contacto de las especies, y con la iteración de la comunión la Santísima Trinidad está de un modo especial en quien recibe la Eucaristía-sacramento. La Eucaristía también nos pone en contacto con el misterio trinitario. Es otra religación estrecha producto del sacramento eucarístico. Ningún otro sacramento confiere al cristiano un contacto tan sublime.

c) *Eucaristía y religación de causalidad formal: Mens impletur gratia.*—La aportación de la Eucaristía en la religación por el ser y vida de la gracia presenta matices sustantivos que se ordenan a una unión perfectiva superior y más estrecha. Porque si la gracia santificante, que es de la misma especie que la de Cristo-Cabeza comunicada a los miembros participativamente, produce en nosotros una cierta incardinación al ser y vida de Dios, por la Eucaristía se realza y sublima esta unión por el aumento del ser de la gracia, con la perfección del hábito de la caridad y con el acto de este hábito que tiende esencialmente a la transformación consumada en Dios. La vida cristiana, que ha comenzado por el bautismo, recobra por los demás sacramentos eficacia para determinadas funciones cristianas y por la Eucaristía se eleva a todo el panorama de la vida espiritual, al perfeccionamiento y total entrega del hombre a Dios, por la posesión

y vida mística perfecta. Pero aquí, más bien que considerar el hábito y acto de la caridad, nos fijamos en el fundamento, que es el ser de la gracia que obra la vida cristiana perfecta por la caridad propia de este sacramento.

Los sacramentos dan la gracia o la aumentan. La Eucaristía coincide con los de vivos en el aumento y con los de muertos (bautismo y penitencia) causándola *per accidens*. Pero aún conviniendo con los de vivos en la gracia segunda, la Eucaristía importa un sentido superior por la peculiaridad de su modo y de su fin propio, que imprime sobre la gracia santificante fundamental (51). Ambos aspectos conviene ponderarlos por separado:

a) *El modo peculiar del aumento*.—Santo Tomás señala cuatro razones por las que el efecto inmediato de la Eucaristía tiene que ser la gracia. Porque contiene a Cristo realmente, en cuanto que es Redentor, quien se da como espiritual comida para suscitar la caridad. Cristo, de la Eucaristía produce la gracia y la caridad la supone. En el modo de darse Cristo en la comunión está la significación de su alcance espiritual, puesto que los sacramentos efectúan lo que significan. «Este sacramento se da a modo de comida y bebida. Y de este modo, el efecto que la bebida y comida materiales producen respecto de la vida corporal, sustentar, aumentar, reparar y deleitar, es el que efectúa este sacramento respecto de la vida del espíritu» (52). La Eucaristía interviene de este modo en la vida espiritual:

aa) *Sustenta y conserva la vida de la gracia*.—Porque en el caminar del hombre hacia Dios se van perdiendo fuerzas espirituales por los pecados veniales con los que se disminuye el fervor de la caridad, el espíritu de fe y la preocupación por la gloria de Dios y del prójimo. Por eso necesita de un alimento eficaz que le fortalezca y conserve. Es lo que hace la Eucaristía avivando el fuego de la caridad y comunicando auxilios especiales para salir triunfante ante las dificultades del alma que camina hacia Dios.

bb) *Aumenta la gracia anterior a cada comunión*.—La Eucaristía presupone normalmente la gracia primera con la que se

(51) III, q. 73, a. 3; q. 79, a. 1.
(52) III, q. 79, a. 1.

inicia la vida espiritual. Por eso los sacramentos que producen la gracia *ex opere operato* aumentan la que suponen o la causan si no existía, como la Penitencia y el Bautismo. Pero mientras que la evolución corporal se estaciona en la juventud, el desarrollo o aumento que implica la Eucaristía no conoce límites en esta vida: hasta llegar al varón perfecto o a la medida de la edad de plenitud divina de Cristo. Más aún, este aumento no sólo debe ser uniforme, sino acelerado, puesto que cuanto más nos unimos a Dios, tanto con mayor vehemencia somos atraídos por El. Del mismo modo cada comunión posterior exige mayor fervor en la recepción y confiere mayores frutos.

cc) *Repara las fuerzas perdidas.*—La caridad no disminuye intrínsecamente por ser virtud infusa (53). Se pierde totalmente por el pecado mortal y se disminuye exteriormente el fervor de su ejercicio, que es su irradiación y aplicación. Los recursos de la concupiscencia debilitan y amortiguan la caridad. La Eucaristía tiene que intervenir para restaurar el esplendor del grado de caridad anterior, para debilitar las fuerzas de la concupiscencia y producir actos intensos en sustitución de los remisos. La Eucaristía evita así las dificultades de nuestra peregrinación y procura el influjo intenso de la caridad en toda la vida cristiana.

dd) *Deleita espiritualmente.*—La deleitación sigue al acto perfecto. La deleitación eucarística en quien recibe el sacramento es efecto concomitante del amor que produce. «Ninguna virtud tiene tanta inclinación a su acto como la caridad, y ninguna tan deleitabelmente opera» (54). Es que la caridad es la más alta y perfecta de todas las virtudes. Por eso dice también Sto. Tomás «el efecto de este sacramento es alimentar espiritualmente al alma, produciendo un deleite en el alma y como un embriagarse de la dulzura de la bondad divina» (55). Este efecto es infalible por parte del sacramento y, por tanto, se produce siempre que no encuentra impedimento por parte del sujeto, o cuando una especial providencia de Dios lo permite para purificación.

b) *El fin específico de la gracia eucarística.*—Este modo de intervenir la Eucaristía en la gracia que supone, tiene una orde-

(53) II-II, q. 24, a. 10.
(54) II-II, q. 23, a. 2, 3.
(55) III, q. 79, a. 1, 2m.

nación o misión funcional distinta de cualquier otro sacramento. Mientras que los demás confieren una gracia en orden a una función particular dentro de la amplitud de la vida cristiana, la gracia de la Eucaristía es al problema sustantivo de esa vida espiritual, a la unión con Dios por el hábito de la caridad y el ejercicio de su acto. Es una misión de complemento, de perfeccionamiento y de intensidad dentro de la vida espiritual. Por eso la Eucaristía es el sacramento más sublime y todos se ordenan a él. El bautismo es el principio de la vida espiritual y por tanto *ianua sacramentorum, o sacramentum fidei* (56). Los otros perfeccionan esta vida espiritual. Pero la Eucaristía es la consumación de la vida espiritual y *omnium sacramentorum finis, o sacramentum caritatis*. La fe es *el fundamento* de la vida cristiana y la caridad el vínculo de *perfección* (57).

El aumento específico de la gracia que reporta la Eucaristía se hace en función de la mayor unión con Dios por el hábito de la caridad. En esta virtud se encierra el poder unitivo y transformativo del amante en el amado, que es, por tanto, la perfección y consumación de toda la vida cristiana consistente en la caridad. Pero para esta plena unión no basta el hábito. Se requiere también el acto por el que la gracia se vigoriza y nutre actualmente, que es el amar más y más a Dios para unirse a El más estrechamente. «No sólo confiere el hábito de la gracia y las virtudes, sino también se excita al acto» (58).

El perfeccionamiento, pues, de la caridad que causa la Eucaristía hay que entenderlo en el mismo ejercicio de la virtud teologal. El desarrollo de la caridad implica tres estadios: de *afianzamiento* en ella por la resistencia directa de la concupiscencia, de *fortalecimiento* por la adquisición de las virtudes, y de *perfección* porque los ya unidos a Dios por la caridad no tienen otra preocupación que la de unirse cada vez más a Dios (59). En esta tercera etapa de la caridad no hay más cuidado que el ejercicio del amor de Dios. La inserción de la Eucaristía en la vida de la gracia busca sustancialmente este coronamiento de la caridad. Por eso se le llama *sacramentum caritatis et pietatis*.

(56) III, q. 73, a. 3.
(57) III, q. 73, a. 3, 3m.
(58) III, q. 79, a. 1, 2m.; Ibd., a. 4.
(59) II-II, q. 24, a. 9; Ibd., 2m., 3m.

La Eucaristía implica así la unión con Dios. No es un acercamiento o religación de carácter sustancial, ni física, sino propiamente moral o místico, que nos transforma en Cristo de tal manera que pertenecemos en El con la voluntad y el afecto de la caridad. La unión por la gracia no confunde las personas, sino que aúna los afectos y conforma las voluntades. Pero aunque la gracia eucarística termine en el ejercicio de la caridad o en la unión místico-moral con Dios podemos decir, sin embargo, que el mismo aumento del ser de la gracia, en cuanto que se distingue de la virtud de la caridad, implica una religación que se reduce al género de la causalidad formal. En efecto, siendo la gracia una participación formal del ser de Dios, realiza en nosotros una vivificación que conviene análogamente con el ser y vida de Dios. El acto segundo de este ser hace una religación mística o moral con Dios, pero el ser mismo de la gracia no se puede reducir al género de operación, sino al entitativo, en cuanto que es una participación misteriosa de la sustancia divina. La Eucaristía, cuyo efecto inmediato es la conservación y aumento de la gracia, realza así, sustantivamente, nuestra participación y nuestra religación con Dios. Y al mismo tiempo nos comunica cuasi ontológicamente con cuantos pertenecen al Cuerpo Místico de Cristo.

IV..—VIDA CRISTIANA Y EUCARISTIA

Hemos visto, con un examen rapidísimo, que el hombre está limitado por Dios, tanto por la eficiencia de su ser-causado como por la finalidad de su operación humana. El hombre, para llegar y mantenerse en sí mismo, necesita de Dios, y cuando sale hacia fuera encuentra también a Dios, ya en el orden natural, ya en el sobrenatural (conocer y amar una cosa es propter bonum commune, quod est Deus, 1-11, q. 109, a. 3). La gracia, considerada como una superestructura, viene así a dar un sentido al ser humano. Es un complemento y terminación normal del hombre que se le sobreañade *ex munere Dei,* no debido ni causado por su misma naturaleza. De este modo llegamos al concepto integral del hombre y del humanismo, porque «perfectio rationalis creaturae non solum consistit in eo quod ei competit secundum

suam naturam, sed etiam in eo quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione» (60).

Pero es necesario insistir en otro nuevo elemento que proporciona la Eucaristía sobre este sustantivo de religación del ser humano con Dios. Es necesario, para formar un concepto adecuado, estudiar la respuesta del hombre a esta presencia divina activada por la Eucaristía. Presencia de Dios en el hombre y respuesta de éste a Dios, según los moldes que en un principio habíamos señalado. La misión de la Eucaristía en la religación por la gracia se completa con el comportamiento del hombre ante el contacto de eficiencia e intencionalidad con Dios. Esta respuesta y comportamiento no es sino la vida cristiana o de santidad, es la vida eucarística. Esto es lo que vamos a esquematizar a continuación.

1. *Respuesta del hombre a la Eucaristía-Sacramento.*—El destino del hombre, que salió del poder creador de Dios, era la visión beatífica para lo cual le había concedido desde un principio la gracia sobrenatural. La gracia santificante era la raíz de toda la complejidad de gracias que constituían el estado de inocencia (61). Pero esta primera condición quedó fatalmente frustrada por el primer pecado y de ahí la necesidad de un redentor para volver a restaurar el estado original del hombre. Jesucristo lo restaura sobreabundantemente (62), pero en dos etapas: una aquí en la tierra y la otra en el cielo, según repetida doctrina de Santo Tomás. Pero la gracia merecida y causada por Jesucristo no es de la *naturaleza*, como la del primer estado, sino de la *persona*. Quita la formalidad del pecado común, pero deja impresas en el hombre sus huellas y sus heridas. En el cielo desaparecerán unas y otras para ser invadido totalmente por la gracia y dones preternaturales, y completar así el estado de justicia original.

El hombre, elevado por Jesucristo, puede, pues, alcanzar la gracia por su incorporación al Redentor, pero al mismo tiempo tiene una gran dificultad para mantenerse en la verdad y bien, fruto del desgarro de su naturaleza, que permanece materialmente herida. Según esto, el hombre fluctúa entre la gracia y el

(60) II-II, q. 2, a. 3.
(61) I, q. 100, a. 1, 2m.
(62) Rom., V, 15, 17, 20, 21.

pecado. Y aquí mismo interviene el influjo y la necesidad de la Eucaristía en la misma raíz del ser vital del cristiano. Según la condición del hombre, así es su indigencia de la Eucaristía. Dos elementos encontramos, pues, en el hombre que exigen el mensaje eucarístico:

a) *Intensificación de la gracia por la Eucaristía.*—La respuesta del hombre al mensaje eucarístico consiste en actualizar o vivir el contenido de la Eucaristía. Objetivamente contiene todos los elementos de la santidad. Sólo se necesita ya la incorporación y la plena vivificación que ella entraña. Por la Eucaristía nos unimos a Cristo y se nos confiere la gracia abundante para que esta unión sea cada vez más eficaz y estrecha. Ya hemos visto que la Eucaristía es el sacramento de la perfección por implicar la unión perfecta de santidad, mediante la consumación de la caridad. Por esto mismo es el sacramento de la piedad y caridad. La Eucaristía nos une a Cristo y al mismo tiempo a todos sus miembros del Cuerpo Místico «para que todos conviniéramos en el mismo sentir y no hubiera división entre nosotros» (63). El hombre tiene que prestar su colaboración al contenido de la Eucaristía para lograr unirse a Cristo con estrechísimo vínculo de fe, esperanza y caridad. El aumento de gracia es para robustecer al hombre en su religación con Dios: porque el perfecto en la caridad no tiene otra solicitud que la de unirse más con Dios, puesto que se siente con esta unión más seguro y resguardado de ser arrastrado por el pecado (64).

b) *Debilitación de la concupiscencia por la Eucaristía.*—Es el segundo efecto, indirecto, que señala Santo Tomás como fruto de la Eucaristía. Este sacramento se ordena a la nutrición y aumento de la gracia interior para hacer la unión intensa por la caridad. Pero como una consecuencia inevitable disminuye el ardor de la concupiscencia, que es la raíz de los pecados veniales. De este modo el Concilio Tridentino puede llamar a la Eucaristía «antídoto con el que somos liberados de las culpas cotidianas y preservados de los pecados mortales» (65). Santo Tomás había

(63) Conc. Trid., s. XIII, cap. 2 (Dz. 875).
(64) II-II, q. 24, a. 9, 2m., 3m.
(65) Ses. XIII, cap. 2 (Dz. 875).

escrito: la Eucaristía «directamente confirma el corazón del hombre en el bien, por lo cual se preserva del mal» (66).

El hombre solamente puede librarse de su condición de caído por la gracia. Y en la Eucaristía se encuentra el sostenimiento y perfección de ella. La Eucaristía fortalece al hombre respecto de la adhesión a Dios y en orden a la lucha con su concupiscencia que le lleva al pecado. San Agustín enseña que «el aumento de la caridad es disminución de la sensualidad».

La Eucaristía dispone para la santidad removiendo los obstáculos espirituales, reparando el fervor de la caridad que se desgasta por los pecados veniales (67), perdonando su pena «según el modo de la devoción y fervor» de quien comulga (68), y preservando al hombre de los pecados mortales futuros «al fortalecer la vida espiritual como alimento y celestial medicina» (69). Cuando todo está sosegado y nada arrastra hacia la tierra, el hombre se puede elevar hasta el cielo por la eficacia de la Eucaristía (70) para lograr la consecución de la gloria (71).

2. *Respuesta del hombre a la Eucaristía-Sacrificio.* — La Eucaristía «rationem sacrificii habet inquantum offertur». Y los efectos de este sacrificio están «in eo qui offert, vel in his pro quibus offertur» (72). El cristiano que recibe el sacramento está sustancialmente unido e incorporado al sacrificio de Cristo en la Cruz, y de él recibe su virtud santificadora, impetratoria y meritoria. La respuesta a la Eucaristía-Sacrificio está señalada por San Pablo: el cristiano debe completar con su vida lo que falta a la pasión de Cristo (Col. I, 24), debe ofrecerse como una hostia viviente, santa y agradable a Dios (Rom. XII, 1), debe considerarse como una oveja destinada al sacrificio (Roma. VIII, 36), debe reflejar las llagas del Señor y clavarse con El en la Cruz (Gal. II, 19). San Pedro invita a los cristianos a ofrecer sus oraciones a Dios por medio de la unión a Cristo, porque pertenecen a un *regale sacerdotium, sanctum sacerdotium* (II, 5, 9).

(66) III, q. 79, a. 6, 3m.
(67) Ibd., a. 4.
(68) Ibd., a. 5.
(69) Ibd., a. 6.
(70) II-II, q. 24, a. 9, 3m.
(71) III, q. 79, a. 2.
(72) Ibd., a. 5.

La vida del cristiano es un sacrificio porque se considera unido e incorporado al sacrificio de Jesucristo. Cristo forma con todos los redimidos una sola ofrenda, que El presenta al Padre, de la que todos, en distinto grado, participan en su potestad de ofrecerla como homenaje de glorificación perfecta.

3. *Sublimidad de la vida eucarística.*—La pobreza del concepto modernista del hombre está infinitamente superada por la riqueza del sentido cristiano. El hombre está abierto, natural y sobrenaturalmente, hacia Dios, que se hace presente, y con quien nos religamos en un sentido ya de eficiencia, de virtud y de supuesto, ya de intencionalidad, por sólo la vida intelectual o está fortalecida por las virtudes teologales. En este convenio eficiente-afectivo irrumpe la Eucaristía que sublima la religación anterior por la que la «gracia hace un modo singular de estar Dios en las cosas» (73). En efecto, Cristo, viniendo a nosotros por la comunión, continúa en cierto sentido su Encarnación—la Eucaristía es una cierta extensión de la Encarnación—«por la que se da otro modo singular de estar Dios en el hombre por unión» (74). La Eucaristía viene a convertirse en el centro de la vida cristiana por su significación, su contenido y su referencia al hombre. Dios se nos comunica totalmente—*Mysterium fidei*—y el hombre se asocia con Jesucristo para ofrecer el perpetuo sacrificio de alabanza al Padre y continuar de este modo el acto redentor del Calvario. La exigencia natural del ser humano de sus relaciones con Dios se encuentra cumplida exhaustivamente por el mensaje eucarístico que le lleva intencional y realmente a la consecución objetiva del mismo Dios.

Fr. Ramon G. Rodriguez, O. P.
Granada. Estudio General de Santa Cruz la Real

(73) I, q. 8, a. 3, 4m.
(74) I, q. 8, a. 3, 4m.

El beato Avila y el maestro Valtanás: dos criterios distintos en la cuestión disputada de la comunión frecuente

1.—*Perfil eucarístico de Avila y Valtanás.*

La figura del beato Avila ha sido uno de los temas centrales de los modernos estudios sobre la espiritualidad española del siglo XVI. En los trabajos publicados—de investigación o de vulgarización—el aspecto eucarístico no se ha pasado por alto. El gran Apóstol de Andalucía fué un enamorado del Sacramento del Amor. Su primer biógrafo, Fray Luis de Granada, escribió un capítulo entero contándonos esta honda, sustantiva devoción del beato (1). Buena parte de su sermonario está dedicado a la Eucaristía (2), de la que siempre gustaba predicar (3). Por otra parte, entre sus escritos figuran jugosos tratados eucarísticos (4). Le corresponde, por consiguiente, un puesto de preferencia entre

(1) Cfr. L. de Granada: *Vida del beato Avila,* II P., c. 4, &, VIII. (Madrid, 1588).

(2) Cfr. *Obras completas del beato Juan de Avila,* ed. L. Sala Balust. (Madrid, B. A. C., 1953), vol. II, pp. 479-932: Sermones del Santísimo Sacramento.

(3) Cf. L. de Granada, op. cit. f/48 v. Más testimonios sobre este punto cf. Sala Balust, op. cit., II, p. 8, nota 25 y 26.

(4) «Y no contento con las alabanzas de la viva voz, escribió también más de cien pliegos de escriptura sobre el evangelio desta fiesta tan gloriosa, los cuales están en poder de uno de sus muy familiares discípulos». L. de Granada, op. cit. A falta aún de la edición crítica, puede verse el «Tratado del Santísimo Sacramento» en la ed. del Apostolado de la Prensa, 2.ª ed. Madrid, 1941, vol. II, pp. 9-545, en el que se recogen muchos sermones también.

las figuras españolas que, con su vida, sus sermones y sus estudios, tienen marcado relieve eucarístico (5).

Otro maestro de espiritualidad, apenas conocido, coetáneo del beato Avila, es Fray Domingo Valtanás. Hombre de temple apostólico singular, paladín desenfadado de tesis espirituales que entonces encendían agrias polémicas, brilló también como propagandista de la comunión frecuente. Después de siglos de silencio, este simpático personaje empieza a salir de la oscuridad (6).

El beato Avila y el maestro Valtanás fueron buenos amigos. Se encontraron en Sevilla, cuando Avila intentó zarpar para las Indias con Fray Julián Garcés, O. P. Valtanás, algo más anciano y maduro que Avila, gozaba de prestigio como varón sabio, como predicador evangélico y como escritor. Por medio de Valtanás llegó Avila a Ecija, donde empezó a predicar con enorme fruto, pero con no menor riesgo, ya que pronto se vió envuelto en un proceso inquisitorial a causa de algunas opiniones que expuso en esta villa sevillana (7).

---

(5) En *España Eucarística*, parte II: Hagiografía eucarística española (ed. «Sígueme». Salamanca, 1952) puede verse una semblanza de este tipo escrita por L. Sala Balust, pp. 163-174.

Puede verse también F. IRIARTE: *Granada y el Apóstol de Andalucía. El Beato Maestro Juan de Avila, símbolo del Congreso Eucarístico Nacional* (*Ecclesia*, 17, núm. 826, sábado 11 mayo 1957, p. 13-14 (533-534); entre las supuestas razones del por qué fué designada esta ciudad para sede del IV Congreso Eucarístico Nacional, aduce «las huellas indelebles de Eucaristía que el Beato Juan de Avila dejó con su vida y con su doctrina en la ciudad de los cármenes». F. Iriarte las juzga tan acabadas como para que fuesen tenidas en cuenta por los ponentes de las sesiones generales de estudios, y corrobora su afirmación con unas breves consideraciones sobre dos de las ponencias en relación con la doctrina del Maestro Avila: *La real presencia de Cristo en la vida de los cristianos* y *Variaciones históricas sobre la comunión frecuente*; en ésta señala dos persecuciones que obligaron al Beato a mostrarse cada vez más cauto en recomendar la comunión frecuente. De ellas dimanan las dos tendencias que se observan en sus escritos: una de mayor amplitud y otra más restrictiva.

(6) Fr. Domingo de Valtanás, O. P. nació en Villanueva del Arzobispo (Jaén) el 22 de julio de 1488 y murió en 1567 (Cf. A. LOREA: *Historia de Predicadores de Andalucía*. Ach. Prov. Beticae, O. P., fol. 50 v.). Fué colegial y regente de Santo Tomás de Sevilla, fundador de una decena de conventos, gran predicador, amigo de las principales casas hidalgas de Andalucía y autor de muchos libritos espirituales. Aparte de las noticias que dan de él dos historiadores dominicos, pueden verse M. BATAILLON: *Erasmo y España*, trad. española de A. Alatorre, México 1950, vol. II, 135-137; E. SCHAFFER: *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition im sechzehnten Jahrhundert*. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1902. Vol. I, pp. 84, 264, 383, 390, 395-396; II, pp. 381 y 401.

(7) Cfr. SALA BALUST: *Obra scompletas del beato Juan de Avila*, ed. cit., vol. I, pp. 63-67.

La amistad entre Avila y Valtanás no obstó para que entre los dos predicadores existiese alguna discrepancia de pareceres en materias espirituales. Una de ellas, sobre la que se centra este trabajo, fué la de la comunión frecuente. Una cuestión entonces disputada (8).

El posible mérito de este modesto cornadillo a la sección de estudios del IV Congreso Eucarístico Nacional de Granada estriba, a mi juicio, en un haz complejo de motivaciones:

Primero, las dos figuras que se ponen—o se intentan poner—de relieve ejercitaron su labor apostólica en tierras andaluzas, en cuya geografía se celebra este Congreso; segundo, se reaviva el fulgor eucarístico del «Apóstol de Andalucía», que fué también por antonomasia el «Apostol de la Eucaristía»; tercero, sale a la palestra un nombre olvidado injustamente en la lista de los defensores de la comunión frecuente (9); y cuarto, en esta misma materia aparecen los dos maestros—Avila y Valtanás—con opiniones encontradas, y se rebaten mutuamente, aunque sin citarse de modo explícito. Pero no hay duda que ellos se leían entre líneas.

2.—*La tesis del beato Avila.*

Después de leer tantas y tan bellas páginas del beato Avila sobre la Eucaristía, su parecer en la cuestión de la comunión frecuente cabe sintetizarla en esta fórmula: *Ni de tarde en tarde, ni todos los días.* Es decir, Avila sostiene que no debe diferirse la comunión, previas las disposiciones requeridas, de un año a otro, pero tampoco debe ser tan frecuente, aún en las almas selectas, que venga a ser cotidiana.

No olvidemos que estamos ante una cuestión disputada. El beato, aunque no falten quienes afirmen otra cosa, no es parti-

(8) Cf. H. Leclercq, en DACL., art. *Communión fréquente*, III, 2ª P, cols. 2454-2455; E. Dublanchy, en DTC., III, 1ª P., cols. 515-552; J. Dühr, en DS., fasc. 11 y 12, cols. 1234-1292.

(9) «El tratado de Valtanás *Apología de la frecuentación de la Sacrosanta Eucharistia y comunión*... ha pasado inadvertido a cuantos han tratado de la interesante historia de la comunión diaria, en la que España y su literatura espiritual ocupan un lugar preeminente dentro de la cristiandad». P. Sainz Rodriguez: *Una apología olvidada de San Ignacio y de la Compañía de Jesús por Fray Domingo de Valtanás, O. P.*, en AHSJ, 25 (1956), pág. 12 de la separata. Y esto no ha sucedido solamente a los extranjeros, sino también a los españoles que se han preocupado por el estudio de la cuestión, como J. Zarco, O. S. A., *España y la comunión frecuente y diaria en los siglos XVI y XVII* (El Escorial, 1912) y J. Nouwens, *Los autores españoles y la disputa de la comunión frecuente en los Países Bajos*, en Anal. S. Tarracon, 25, 1952, 221-354.

dario de la comunión cotidiana. Bastante avanza sobre la opinión dominante, al defender, en sus incendiadoras prédicas o en sus sabrosos escritos, la necesidadde que los cristianos se acerquen con más frecuencia a comulgar. Esta actitud fué juzgada entonces como demasiado vanguardista y le ocasionó serios disgustos, según refiere Fray Luis de Granada: «Mas no se contentó él con comer este bocado a solas, sino partiólo con todos sus hermanos. Quiero decir que predicó muchas veces encomendando la frecuencia de la sagrada Comunión, y esto en tiempo que no la había en tierra. Por lo cual padesció muchas persecuciones y contradicciones, así de los prelados como de otras personas que extrañaban este negocio, no porque él fuese nuevo (pues nasció con el mismo Evangelio en tiempo de los apóstoles), sino porque la malicia y negligencia de los hombres habían hecho nueva la cosa más antigua y más provechose de toda la religión cristiana» (10). El beato no se arredró con estas dificultades. Y perseveró en su camino de recomendar la comunión frecuente.

Hay que distinguir, para entender bien lo que en Avila encontramos de vanguardismo eucarístico y lo que hay de prudente conservadurismo, entre comunión frecuente y comunión cotidiana. Avila exhorta con ímpetu paulino a la frecuencia de la comunión: y en esto podemos calificarle de vanguardista; pero no llega nunca a proponer la comunión cotidiana—y aquí está lo que su actitud tiene de anclaje en una no muy dorada tradición. Es—como veremos luego—en este segundo punto donde surge la divergencia y la polémica con Valtanás.

Para corroborar las precedentes conclusiones y distinciones basta la cita de algunos pasajes de sus obras:

1.° *Comunión frecuente:* «Allégate a este Santo Sacramento muchas veces si quieres gustar qué cosa es Dios». «Mete en tu pecho el Santísimo Sacramento, comulga a menudo...»; «...no de tarde en tarde, sino... muchas veces al año... Llégate a comulgar muchas veces» (11). Para los que se contentan con cumplir con el precepto pascual solamente, tiene un duro reproche de silencio: «De los que comulgan de año en año, de ésos no decimos», ya que su vida espiritual no está lejos del raquitismo (12).

(10) L. DE GRANADA: *Vida del beato Avila,* ed. cit. fol. 49 r.
(11) *Obras,* ed cit. II, 613, 614-15.
(12) Ib. II, 659. Cfr. también ib. pp. 497, 829, 843-846, 858, 885, 889-

2.° *¿Con qué frecuencia?*: La pregunta capta el máximo interés, pues en ella radica un subsuelo de opiniones no acordes. El beato Avila las tiene en cuenta y frena su desbordada devoción para quedarse en una respuesta prudencial. Leyendo sus sermones diríase que necesariamente, en ley lógica, tiene que terminar recomendando la comunión cotidiana. Pero pesan mucho la tradición, la reverencia, la autoridad de los demás. Y así se queda algo corto, aunque—en la época en que predica y escribe—a no pocos les parece que se ha ido excesivamente de la mano. Como texto típico, por lo que contiene de razonamiento, de erudición y de diálogo voy a poner uno que responde, al mismo tiempo, al interrogante abierto:

> «El que frecuenta el comulgar, dificultosamente pecará, porque anda continuamente con aquel recelo...; pero el que comulga de año en año... tras cada paso da de ojos. Gran salud es comulgar muchas veces, y ansí lo aconsejaron los santos. Leed a San Hierónimo en la epístola que escribió a Lucino, el cual le había enviado a rogar que le avisase lo que debía hacer en lo de la comunión, y si podía comulgar cada día. San Hierónimo le responde en aquella carta que, pues en las iglesias de España se hacía cada día, que lo hiciese. Pregúntanle otros a San Agustín si es bueno comulgar cada día, y responde: «No sé decir de ello mal ni bien» (13). San Agustín no osa decir que es malo comulgar cada día, y tú dices que no alabas el comulgar de ocho a ocho días (14). La causa porque San Agustín no se determina es porque a vos está bien y a otros mal, mas dice luego que aconseja que comulguen de ocho a ocho días. Dicen algunos que habla aquí San Agustín de los sacerdotes. No es así; no lo entienden los que esto dijeron. Santo Tomás lo entiende del comulgar de los legos, y San Vicente dice que los del pueblo escojan diez o doce fiestas en el año para comulgar. Gabriel, Alejandro de Hales y todos los teólogos

(13) «Quotidie Eucharistiae communionem percipere nec laudo nec vitupero. Omnibus tamen dominicis diebus communicandum suadeo et hortor, si tamen mens in affectu peccandi non sit». Este es el texto invocado a lo largo de todas las disputas y normas sobre la comunión frecuente. No es de San Agustín, sino de Genadio (PL., 42, 1217).

(14) Aquí hay ya una regla: de ocho a ocho días, conforme al texto atribuído a San Agustín. A través de este principio y de lo que diremos más abajo se deben interpretar otros textos del beato, como el «y el confesarte y comulgarte hoy te acrecentará el aparejo para comulgarte mañana». *Obras*, ed. cit II, pp. 889-890. Donde más abierto se muestra a la comunión frecuente es en la respuesta a una pregunta sobre la comunión, que se venía incluyendo entre los Tratados avilinos del Santísimo, y que en la ed. crítica que citamos se halla en I, pp. 1067-1072. Pero aún no llega claramente a aconsejar la comunión cotidiana.

dicen que bueno es comulgar muchas veces *de parte del Sacramento*, pero que *de tu parte* que es bien que te examines qué provecho sientes.

San Buenaventura lo particulariza más, diciendo que, si vieres que te va bien con frecuentar la comunión y te crece el amor... usa el comulgar; mas si el mucho uso te causa irreverencia, tente algo más, y no sea el comulgar como usan algunos, que los lleva a liviandad, y..., en antojándoseles, helos van a comulgar, sin más pensar, ni recogerse... Para éstos no es el comulgar muchas veces.—Pues ¿para quién es?—Para los que sudan, para los que revientan y mueren por no ofender a Dios...

Porque no se puede dar regla cierta que a todos convenga en esto, mire cada uno cómo le va con la frecuentación de este misterio, y así haga; y principalmente con consejo de su confesor...

Mas ¿qué diremos que hay algunos que, sin ver la conciencia de los que vienen a comulgar, juzgan y dicen que es malo y lo murmuran? Estos tales el oficio del diablo tienen, aborrecedores y estorbadores de las obras de Dios. El confesor, que sabe y conoce las conciencias de los que confesó, bien es que juzgue y dé su parecer al que confesó; mas el que no ve, ni sabe, ni entiende qué tenga cada uno en su corazón, ¿cómo, sin ver el proceso, sentencia? Contrario es el ángel de Dios, cuyo oficio es aconsejar a Elías que *se levante y coma, que mucho camino le queda de andar*. Y así el buen sacerdote o cristiano ha de aconsejar, amonestar y esforzar a su hermano para que comulgue.

Y así como quien no comulga debe guardarse de juzgar ni impedir al que comulga, así el que comulga mirará mucho cómo comulga, porque *no coma su juicio y condenación*» (15).

En este testimonio—que vale la pena transcribir, no obstante su extensión, por la densidad de doctrina y la movilidad del estilo—no queda en claro más que la afirmación de la comunión frecuente, aunque se percibe ya la norma de los ocho en ocho días. No se atreve su discreción a conceder mayores licencias. Luego veremos, al leer su Epistolario—más propicio a la confidencia que un sermón—, cómo esta regla de un *maximum* de ocho a ocho días aparece expuesta con toda claridad normativa.

3.—*La tesis del maestro Valtanás.*

Brevísimamente compendia Valtanás su audaz y certera opinión sobre el discutido tema en las siguientes líneas: «Confieso

(15) *Obras*, II, 925-926.

que ha más de 45 años que persuado, cuanto a mí es posible, que comulguen cada mes todas las personas que tienen cuenta con apartarse de pecar y darse a oración y viven cristianamente. Y si comulgan de ocho en ocho días, lo hacen mejor; y muy mejor si cada día, agora sean religiosas, o doncellas, o casadas, o viudas, hombres o mujeres, con tanto que se alleguen con pureza de conciencia, que ni tienen pecado mortal en la conciencia, ni en el afecto, que no hayan confesado» (16).

La síntesis de una opinión no puede ser más clara. Ello nos ahorra de ir espigando otros textos en sus numerosos libritos espirituales. Pero, a par que completa y contundente, la formulación es—era entonces—atrevida. No sólo defiende la comunión frecuente—que ya era asaz atrevimiento—, sino también la comunión cotidiana, lo cual era, en aquella época, harto escandaloso (17).

Por lo tanto no es una sorpresa que aparezcan inmediatamente los contradictores. Entre tantos graves teólogos y hombres espirituales que rechazaron y criticaron la optimista tesis valtanasiana, se cuenta el beato Avila. Pero Avila no va tan lejos como Valtanás en lo de la comunión cotidiana. Uno se adhiere a la costumbre; el otro se lanza por una vía nueva, saltando por encima de la tradición tardía para entroncar con la tradición apostólica.

4.—*Discrepancias entre Avila y Valtanás.*

La doctrina de Valtanás la conocía bien Avila. Ambos actuaban en un mismo campo geográfico—la tierra andaluza—, eran amigos y las obras del maestro Valtanás estaban impresas y andaban de mano en mano, con gran aceptación, como lo atestiguan sus reiteradas ediciones (18).

(16) D. Valtanas: *Apología de la frecuentación de la Sacrosanta Eucharistía y Comunión* (Sevilla, 1558), fol. a. 3 r.

(17) Véase la acre censura que hace M. Cano de una cláusula de Carranza, en la que recomienda comunión frecuente. F. Caballero: *Vida de M. Cano* (Madrid 1871) p. 585. El libro de fray Francisco de Osuna, titulado *Gracioso convite*, después de varias ediciones fué incluído por Valdés en el índice de libros prohibidos con todos los que trataban de comunión frecuente. Cfr. H. Reusch: *Die Indices Librorum prohibitorum des sechzehnten Jahrhunderts* (Tübingen 1886), pp. 232-233. Cf. H. Bremond: *Histoire du Sentiment religieux en France*, IX (París 1930) ch. 2. F. de Ros, O. F. M. Cap.: *Un Maitre de sainte Thérése, Le Père François d'Osuna* (París 1937) pp. 219-236.

(18) Cfr. F. Sagrego: *Bibliografía Dominicana de la Provincia Bética 1515-1921* (Almagro 1922) p. 20-23. Quetif-Echard: *Scriptores S. O. P.* (Parisiis, 1919-1721) II, 170 a. P. Sainz Rodriguez, art. cit. p. 4, nota 3.

El beato Avila disiente de la opinión de Valtanás en lo que atañe a la comunión cotidiana.

La discrepancia de Avila nos hace comprender mejor cuál es la respuesta que él da a la pregunta: ¿Con qué frecuencia se debe comulgar? En los sermones la respuesta quedaba diluída, vaga. Ahora, en el Epistolario, recobra su configuración propia, concreta, exacta. Dice en una carta maravillosa a Fray Luis de Granada: «Al vulgo basta comulgar tres o cuatro veces en el año; a los medianos, nueve o diez veces; a las personas religiosas, de quince a quince días, y, si son casadas, se puede esperar a tres semanas o un mes; y a los que muy particularmente viere tocados de Dios y se conociere casi a los ojos el provecho, comulguen de ocho a ocho días... Y más frecuencia de ésta no haya, si no se viese tan grande hambre y reverencia o alguna extrema tentación o necesidad que otra cosa aconsejase... Y creo que hay muy pocos que les convenga frecuentar este misterio más que de ocho a ocho días» (19).

Si el pensamiento del beato no quedase suficientemente definido, todavía tenemos otra epístola en la que aborda la cuestión de un modo más directo; trata toda ella sobre qué se debe aconsejar o reprender en este punto de la comunión frecuente. Y, además, alude, discordando, a la opinión y prácticas que propugna el maestro Valtanás.

En cuanto a la frecuencia de la comunión, retorna a repetir lo que dijo a Fray Luis de Granada, y que ya conocemos. Pero ahora, porque toda la carta versa sobre este problema, no se limita a unas normas contundentes y esquemáticas, sino amplía el razonamiento: «En lo que vuestra merced pregunta de la frecuencia de comuniones que en esa ciudad hay, me parece que ninguno debe poner tasa absolutamente en la comida de este celestial Pan; pues mirándolo así, es bien, y gran bien, tomarlo cada día, si hay cada día aparejo para lo recibir. Todo el negocio ha de ser ver que no haya engaño en el aparejo, pensando que lo hay donde no lo hay» (20).

En el plano teórico no existía problema. Sin embargo, en el plano práctico del «aparejo» o disposiciones, el beato Avila, como la mayoría de sus coetáneos, ve grandes dificultades. La ine-

(19) *Obras*, ed. cit. I, 263-265.
(20) Ib. I, 277,278.

fabilidad del Santísimo hace que ponga coto a la comunión muy frecuente. Son necesarias hambre, pureza de vida, despego de las cosas del mundo, que no suelen darse desgraciadamente en los fieles, de una parte; y, además, una reverencia suma ante el misterio. Es engaño hacerlo porque lo hacen otros, aunque el ejemplo de la virtud en los demás estimula la nuestra; «otros se engañan en pensar que es aparejo suficiente una gana tibia de hacerlo... Y si a esto se junta que echan alguna lagrimilla al tiempo de recibir al Señor, tienen por bien hecho su negocio» (21). La dirección del confesor o los efectos que produce la comunión son buenas reglas, según él, para saber comportarse.

La persona a quien dirige la carta le pide parecer sobre un fenómeno colectivo de comuniones frecuentes. El beato responde: «Viniendo a lo particular que vuestra merced escribe de la mucha gente del estado de casados que en esa ciudad comulga cada día, digo que me engendra sospecha no ser Dios agradado de ello» (22). La razón es la consabida: falta de aparejo, máxime en el estado de matrimonio.

En cuanto a su discrepancia con Valtanás, también esta epístola es un fehaciente testimonio. El beato Avila no se deja vencer por la «autoridad de hombre devoto, que agora aconseja a todos los que confiesa o van a él que hagan lo mismo; porque pienso que dice de la feria como le va en ella, y no mira a muchas partes que en esto hay que mirar» (23). No pecaremos de linces si descubrimos en esta cláusula entreverada de reproche y de alta estima, a Valtanás. Más que dos personas—unidas en amistad—son dos puntos de vista distintos los que se enfrentan. El maestro Avila apoya su posición en la reverencia, en el «aparejo», en textos de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres y teólogos, en la experiencia personal de muchos años de apostolado; deshace los argumentos contrarios—como el que se apoyaba en el ejemplo de la primitiva Iglesia: aquellos cristianos, dice, eran más auténticos, vivían conformados en Cristo, y probablemente había restricciones legales para los «casados en general» (24). La añoranza del fervor de los tiempos apostólicos y

(21) Ib. 278.
(22) Ib. 279-280.
(23) Ib. 281.
(24) «Ni me mueve para aprobarlo lo que en la Iglesia primitiva se hacía, pues los casados de entonces eran tan sin cuidados temporales, tan

patrísticos, como época dorada del cristianismo, es muy típica del beato Avila: «Ni hay agora aquellos padres, ni aquellos discípulos, ni aquel aparejo, ni aquella vida, que llama San Hierónimo 'vida de ángeles'» (25).

La norma que establece, por lo tanto, es la de comulgar de ocho en ocho días para personas espirituales y sólo se permitirá con más frecuencia en casos de excepción (26), que deberá examinar el confesor.

Todavía, si la opinión del beato Avila no queda transparente, léase también la carta núm. 4 del Epistolario, donde retorna a la misma sentencia (27).

Valtanás es mucho más optimista, como hemos visto. Un optimismo que entonces era hasta escandaloso. Por este motivo —y voy a referirme estrictamente a la cuestión de la comunión

---

devotos y llenos del Espíritu Santo, que con mucha abundancia en ellos se derramó, que no tienen los de agora, por la mayor parte, que defenderse con la sombra de aquellos en el comulgar cada día... Y... alguna moderación debía haber en el comulgar cada día en lo que toca a los casados en general» Ib. pp. 280-281.

(25) Ib. 281.

(26) «Bien lejos estaba esto de aquellos padres pasados, ejemplos de verdadera santidad, que estaban días y meses sin comulgar, mas no por eso desaprovechados... Y a este espejo es bien que miremos y hagamos a otros que miren, especialmente a mozas... y si fuesen tales cuales Dios quiere, con pocas comuniones se pasarían, y no alegarían para su andar y hablar: 'Siéntome mal sin comulgar cada día'. Niñerías son éstas de gente que pide alfeñique, y no son para comer pan de destetados...

Lo que me parece que se debe predicar es los grandes bienes que de la frecuencia se reciben, y que ninguno juzgue a otro por comulgar cada día, pues se puede bien hacer... Y con esto se avise a los que comulgan de los peligros que hay si bien no lo hacen. Y que por no poderse dar una regla para todos, ni para uno en diversos tiempos, se remite el cuándo al juicio del confesor, con que sea prudente y devoto; y que parece ser término razonable para gente medianamente aprovechada comulgar de ocho a ocho días, salvo si no se ofrece algún paso particular en la semana, y que quien más que esto quisiere, que le hable a vuestra merced en particular y le dirá su parecer; y a quien viere claro que hay provecho de ello, concédalo, y esto a pocos; y a los otros quíteselo, pidiendo primero lumbre a nuestro Señor para acertar...

Ya sabe que San Francisco el de Asís no comulgaba cada día, ni San Francisco de Paula aún después de viejo, sino de ocho a ocho días. Y con esto entiendo que a los no tan santos es bien comulgar de ocho a ocho días». Ib. I, 282-283.

(27) «Sabido he que se usa mucho la comunión por allá. y en algunas tierras más de lo que yo querría, aunque no hay cosa que a mí más alegría me dé que este ejercicio cuando es como se debe hacer... No querría que hubiese quien más frecuentemente lo tomase que de ocho a ocho días, como San Agustín lo aconsejo, salvo si no hubiese alguna tan particular necesidad o particular hambre, que pareciese hacerle injuria a tanto deseo quitarle su Deseado. Y a los demás, o de quince a quince días o de mes a mes se les dé». Ib. I, 286.

cotidiana, dejando al margen otras cuestiones en las que le sucedió otro tanto y reaccionó de la misma manera—tuvo que oír quejas y censuras abundantísimas. Y no todas tan suaves como la del beato Avila... Pero Valtanás tenía un temperamento que no se amilanaba. Su actitud era comprometedora y de hecho le costó grandes amarguras. La Inquisición no era partidaria de estos temperamentos impetuosos y audaces en materias espirituales. La frecuencia de la comunión despertaba recelos. Sin embargo, frente a tantos pareceres en contra y frente a los riesgos posibles, Valtanás escribe una «Apología de la Comunión» cotidiana. Vuelven a ponerse sobre el tapete los argumentos. El maestro dominico es hábil en la interpretación del «pater noster» en la cláusula del «panem nostrum quotidianum», en deshacer objeciones, en distinguir circunstancias (28) e incluso posee una admirable sagacidad crítica al negar la autenticidad agustiniana de uno de los textos patrísticos más invocados por los que retrasaban la comunión frecuente de ocho a ocho días (29). El análisis de esa optimista, certera, audaz «Apología» de Valtanás lo he realizado en otra ocasión (30). Aquí, en lugar del análisis, daré en un apéndice el texto íntegro de la «Apología».

5.—*Valoración de la «Apología» de Valtanás sobre la comunión cotidiana.*

Juzgando la «Apología» de Valtanás desde nuestro tiempo, a la luz de las disposiciones pontificias, con la anchura de una perspectiva tan vasta en esta cuestión como la que actualmente disfrutan los cristianos, es necesario calificarla de *certera*. Juz-

---

(28) La «apología» pretende un doble objetivo: justificarse ante los contradictores y promover aún más la comunión frecuente. En una primera sección expone Valtanás con erudición y solidez las razones en que se apoya para aconsejar la comunión cotidiana; la conclusión de esta parte positiva es contundente: «Y por tanto, concluyo que es mejor comulgar cada día dignamente que no de ocho en ocho días». f. a. 6 r.) La segunda parte responde a diez objeciones en contra de su tesis, las que le echan en cara los «que no están bien con los que comulgan cada día» (ib. f. a. 6 r).

(29) Ya hemos visto reiteradamente la influencia que ejerce el texto atribuído a San Agustín. Pero Valtanás, que lo conoce, niega su autenticidad por crítica interna, es decir, por otros lugares paralelos del Obispo de Hipona. Hoy ya es cosa clara que el texto es de Genadio y no de San Agustín (cfr. nota 13 *supra*).

(30) Cfr. A. HUERGA: *Valtanás y su Apología de la comunión frecuente*, en *La Vida Sobrenatural* 55 (1953) 182-193.

gándola desde una perspectiva religiosa como era la de la España del siglo XVI, el juicio es de *audacísima*.

¿Por qué, pues, se ha omitido el nombre del maestro Valtanás en todas las obras que se han ocupado de esta cuestión? Ya Sáinz Rodríguez, en unas páginas llenas de enjundia, afirma que la amplitud de criterio que Valtanás mantiene—«superior a todos sus contemporáneos»—es digna de tenerse en cuenta, y que el dominico andaluz es «una de las grandes figuras de este capítulo, aún por escribir, de la historia de nuestra espiritualidad» (31).

Tres valores justifican con suficiencia esta reivindicación. La «Apología» de Valtanás posee, en primer lugar, un valor de ANTIGÜEDAD. En una época en que prevalecían los criterios restrictivos sobre la comunión frecuente, él salta por encima de usos y argumentos, para entroncar con las costumbres de los apóstoles (32) y de la primitiva Iglesia. Cuando se estudie a fondo este problema tan intrincado de la espiritualidad del siglo XVI, la figura de Valtanás recobrará todo su perfil optimista y, en la debatida disputa de la comunión frecuente, aparecerá como uno—quizá el más—de los madrugadores en defender la práctica no sólo frecuente, sino también cotidiana (33).

En segundo término, su «Apología» tiene un valor POLEMICO. Nos instala en un ambiente de debates religiosos. Era una cuestión disputada. Y él la disputó—lo propio hizo con otros temas candentes—con una valentía que no se doblegó nunca. Y la disputó resolviéndola en un sentido de criterios abiertos.

Por último, la doctrina de Valtanás (34), reafirmada con tan generoso ímpetu y saber en la «Apología», me parece también

---

(31) P. SAINZ RODRIGUEZ, art. cit. p. 14.

(32) «Perseveraban diariamente en la fracción del pan» (Act. 2, 42) También interpreta el «panem nostrum quotidianum» refiriéndolo a la comunión, hermenéutica que encontró en muchos predecesores.

(33) El P. Ros (op. cit. p. 234-235), al reseñar los escritos españoles más antiguos sobre la comunión frecuente, dice que Osuna es un precursor de la comunión cotidiana, y que es necesario llegar al 1608 para encontrar un libro más *avanzado* que el suyo. Ya hemos comprobado que Osasuna tuvo un contemporáneo que le sobrepasó: Valtanás. El P. Ros desconocía, al escribir su estupenda tesis doctoral, la «Apología» del dominico.

(34) Porque hemos hecho repetidas referencias a los sermones eucarísticos del beato Avila, no estará de más advertir que también el maestro Valtanás publicó dos tomos de sermones. En el primero (*Exposición de los Evangelios con sermones desde primero domingo del Adviento hasta el domingo XXV después de la Trinidad*. Sevilla 1558) dedica dos especialmente a la Eucaristía, en los que hallamos su tesis sobre la comunión cotidiana;

dotada de un valor de MODERNIDAD. La Iglesia le ha dado la razón. En las discrepancias entre el beato Avila y el maestro dominico, relativas a la comunión frecuente, de momento la victoria se inclinó por la discreción del primero; pero el segundo ha logrado la victoria definitiva. La renovación de la liturgia y de las prácticas de piedad, promovidas con tanta fecunda solicitud por San Pío X (35), y el reajuste de la disciplina eclesiástica sobre el ayuno eucarístico que ha realizado Pío XII (36) hablan bien alto en favor de aquel maestro de espiritualidad cristiana en el siglo XVI, y refrendan una de sus tesis más combatidas por otros y más ardidamente propugnadas por él.

El IV Congreso Eucarístico Nacional nos ha brindado la oportunidad de redimir un poco del olvido su nombre y de estimar más su doctrina.

ALVARO HUERGA, O. P.
Granada.—Estudio General de Sta. Cruz la Real

---

cf. ff. 80-81 y 135-141. El pan eucarístico daba fuerzas en la primitiva Iglesia a los fieles porque lo recibían diariamente: «...cuando los fieles cada día comían de él, tenían fuerzas para vivir en la guarda de la Le de Dios y morir por Dios. Y los que ahora están flacos y desmedrados es porque comen pocas veces de él» (f. 136 v). «Y cada día nos manda Dios que nos alleguemos a él y de pecadores nos corvirtamos en justos; y no lo hacemos» (f. 140 r). El carácter de los sermones—lección oral y viva del predi-predicador en la catequesis o reunión instructiva—nos hace imaginar a Valtanás enseñando la tesis de la comunión frecuente con sus fervorosos bríos apostólicos de siempre, no obstante la costumbre en contra y las objeciones y los peligros que entrañaba tal doctrina ante el Santo Tribunal de la Inquisición, que terminó procesándolo y encarcelándolo.

(35) Si se puede señalar la conformidad de la doctrina de Osuna con la de San Pío X, como se ha hecho Cf. F. DE ROS, op cit. p. 232), con mayor razón cabe afirmar otro tanto del pensamiento de Valtanás. Sobre los decretos de San Pío X, punto de arranque de la renovación de la liturgia, cf. A. BUGNINI, *Documenta, Pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia*. Romae 1953, pp. 1-9; los textos de «Tra le sollecitudini» y «Sacra Tridentina Synodus», en ASS. 36 (1903-1904) 329-339 y ASS. 38 (1905) 400-406. Véase la valoración de estos documentos en J. A. JUNGMANN, *El Sacrificio de la misa*, tras. española, B. A. C. Madrid 1953, pp. 220-221.

(36) Aparte de las encíclicas «Mediator Dei» y «Mystici Corporis», de incuestionable sustancia dogmático-práctica, los documentos «Christus Dominus» y «Sacram Communionem» han ensanchado los horizontes, dando las máximas facilidades a los fieles para la comunión. Hoy nadie duda ya de la tesis valtanasiana: comunión todos los días, a ser posible, y con sincera y devota preparación.

APENDICE

Ofrecemos en este apéndice el texto íntegro de la «Apología» de Valtanás sobre la comunión cotidiana, por juzgar que este «oro viejo» de su prosa erudita y austera ha recobrado un interés parecido al que despertó en el siglo XVI, aunque las motivaciones sean diversas. En su tiempo—lo hemos visto al contrastar su doctrina con la del beato Avila—la razón de que el mensaje de Valtanás resultase «moderno» fué su vanguardismo; hoy, a la luz de los documentos eclesiásticos y de las prácticas cristianas, el vanguardismo doctrinal de Valtanás nos parece muy acertado.

Por otra parte, el reproducir un texto tan contundente, puede servir de homenaje a aquel dominico que sorbió mucho ajenjo de amarguras por sus teorías espirituales y que, a pesar de todo, continuó polemizando por la verdad. Y puede servir también a las investigaciones de los estudiosos de estos temas, que no conocen a un maestro tan caracterizado de la espiritualidad española del siglo XVI. Y, por esta causa, suelen pecar de injustos con él o, al menos, de olvidadizos.

El texto de la «Apología» no es muy extenso. Para que no pierda frescura y sabor, vamos a reproducirlo fielmente, sin anotaciones críticas; las notas marginales del original pasan aquí a pie de página, sin reconstruirlas ni constatarlas. Lo único que hay de alteración es la puntuación, la ortografía y la resolución de abreviaturas, para que la prosa no resulte congestionada y difícil. Tampoco van los encabezamientos de las páginas, que dan el título de la «Apología» con curiosa fluctuación: «Apología de la Sacra comunión», «Grandes frutos de la cotidiana comunión», «De los frutos de la cotidiana comunión» y «Apología de la comunión».

Las obras de Valtanás pertenecen ya a la serie de «raros» en las bibliotecas. Salieron a luz en el siglo XVI y no han vuelto a reeditarse después de 1559—año del famoso *Catalogus librorum qui prohibentur...* del Inquisidor General F. Valdés, que no las incluía *expressis verbis*—porque su difusión se vió truncada por el proceso inquisitorial que recayó sobre su autor.

Para esta reproducción usamos la edición de Martín de Montesdoca, Sevilla 1558, que parece ser la primera de la «Apología». Está encuadernada, al principio de la «Segunda Parte de la Exposición de los Evangelios», a continuación de la dedicatoria, en un tomo de obras de Valtanás que posee la biblioteca de la Universidad de Granada, signatura A-11-215.

FRAY DOMINGO DE VALTANAS, O. P.:

APOLOGIA DE LA FRECUENTACION DE LA SACROSANTA EUCARISTIA Y COMUNION

A la Ilustrísima Señora Doña Catalina Hernández de Córdoba, Condesa de Feria, Primogénita de la casa de Aguilar

Entre los filósofos fué muy señalado Demócrito, Ilustrísima Señora. Deste leemos que se sacó los ojos. Dice Tertuliano que fué la causa porque era apasionado en extremo de concupiscencias. Que no veía cosa que no cobdiciase sin prudencia. Otros dicen que se cegó por darse con más quietud a la meditación. Otros dicen que el motivo más principal de sacarse los ojos fué por no ver la prosperidad de los malos y no ver tanta desorden y ceguera como tenían los del mundo.

Decía Platón, y antes de él Pitágoras, que como se tendría por mal soldado y digno del castigo el que sin licencia de su capitán desamparase el lugar o fuerza en que le hobiesen puesto, así es culpa dexar nuestros cuerpos privándonos del uso de ellos antes del término construído por Dios, que puso en ellos nuestras almas.

Si este filósofo se hallara en los tiempos de agora más motivo tuviera para sacarse los ojos, por no ver la confusión y tempestad de males que en la era de agora hay en el mundo, que unos vienen a tropel tras otros. Nunca, desde el principio del mundo, hubo en el mundo tanta desorden y disolución en todos los estados y tratos de los hombres como hoy hay, como será notorio a quien quisiere discurrir por todos, comenzando desde el sanctuario hasta el más vil modo de vivir que tienen los de la tierra. Y plega a Dios que, como estamos todos llenos de culpas,

no mande Dios que todos seamos afligidos con penas y que comience el castigo desde el sanctuario, a la manera que mandó Dios castigar a Hierusalén hasta asolarla, como lo cuenta Ezequiel.

Disolución en trajes, locuras, gastos y carnalidades, nunca tantas hubo en las gentes como al presente hay. ¿Cuándo el mundo estuvo tan abrasado con discordias, con guerras y con sectas y errores y herejías sin fundamento para reir como hoy lo vemos? Los herejes antiguos tuvieron algún fundamento aparente, aunque no bastante, para sus errores. Arrio más de cincuenta motivos tuvo, para sus heréticas doctrinas, de la sancta Historia mal entendida. Lutero, Colampadio y [*f.* 2 *v*] Melancton y sus sec(u)aces, tan sin fundamento dogmatizan, que muchas veces pienso que yerran de industria, porque quieren errar. Que ciertamente los fundamentos de sus errores son tan sin apariencia, que dan a entender que no los mueve otra cosa a hereticar sino deseo de vivir larga y derramada vida, no sujeta a ley ni a razón.

Y porque con otras insolencias se atreven a disuadir la Comunión, y algunos que se tienen por muy cristianos, so color de reverenciar el Sancto Sacramento, tachan a los que frecuentan la Comunión, porné en este tratado en suma la excelencia deste Sacramento y cuán loada y persuadida es la frecuentación de la Comunión por los sanctos Doctores. Cúlpanme porque aconsejo la frecuencia de la santa comunión del Cuerpo del Redentor. Y, porque se vea si tengo culpa, haré dos cosas: primeramente pondré lo que yo aconsejo, y corroboraré mi intento con autoridades de la divina Historia y de los santos Doctores, y con razones. Y, lo segundo, diré los motivos y objeciones de los que me arguyen, y responderé a ellos.

[Primera Parte:]

Cuanto a lo primero, confieso que ha más de cuarenta y cinco años que persuado, cuanto a mí es posible, que comulguen cada mes todas las personas que tienen cuenta con apartarse de pecar, y darse a oración, y viven cristianamene. Y si comulgan de ocho en ocho días lo hacen me-

jor; y muy mejor, si cada día, ahora sean religiosas, o doncellas, o casadas, o viudas, hombres o mujeres, con tanto que se alleguen con pureza de conciencia, que ni tienen pecado mortal en la conciencia ni en el afecto, que no hayan confesado.

[1] Lo cual pruebo por muchas vías: Primeramente, Jesucristo, hijo de Dios, dice: «El que comiere mi carne y bebiere mi sangre, vivirá por mí y no morirá para siempre, y tendrá vida eterna» (1).

[2] Item: según todos los doctores (2), en este santo Sacramento se recibe el mismo Dios, y se da gracia en abundancia, más que en otro Sacramento, *ex opere operato* que es por usar de él. Y por esto se llama *Eucaristía*, que quiere decir «buena gracia».

[3] Item: por comulgar dignamente se perdonan los pecados mortales. Los pasados, cuanto a la pena, del todo o en parte. Quita también las reliquias de los pecados pasados y mitiga los bríos y mala inclinación de la sensualidad. Quita el pecado mortal que halla en el ánima no conocido, y el pecado de que se acuerda, pero no piensa que es mortal; y el pecado de que tiene memoria y se duele, pero imperfectamente. Porque la santa Eucaristía especialmente, y los otros Sacramentos de la nueva Ley, el dolor de las culpas imperfecto—que es atrición—perfeccionan, y hácenlo perfecto y contrición. Libra también la santa Comunión de los pecados futuros, en cuanto da fuerza y virtud para que se excuse el que dignamente comulgó de caer en ellos. Perdonarse los pecados mortales por recibir el santo Sacramento y librarse de volver a caer en ellos, la Iglesia lo dice en la oración de la misa (3). Y nuestro Redentor, dando a entender esto en la oración del «Pater noster», mandó que, después de haber pedido a Dios que nos dé el pan supersubstancial cada día—que, según San Agustín, es su santo Cuerpo—, pidamos: «Perdonadnos, Señor, nuestras deudas, y no nos traigáis en tentación, sino libradnos de mal». Como efectos que se siguen de haber

(1) *Io. VI.*
(2) Sanctus Thomas: *Sacramenta Novae Legis, praeter id quod causatur ex bono motu recipientis, conferunt gratiam*, etc.
(3) Ecclesia: *Sit ablutio scelerum, sit fortitudo fragilium*, etc.

recibido este pan supersubstancial. Perdónanse también, por haber comulgado dignamente, los pecados. Dice Inocencio: «La comunión borra los pecados mortales. Y guarda de los veniales».

Dice San Ambrosio: «Si, como dicen las palabras de la consagración, la sangre de Jesucristo, todas las veces que se derrama, es para perdón de los pecados». Dice San Agustín: «Ofrécese cada día a Dios este sacrificio, aunque Cristo una vez se ofreció en la Cruz, porque cada día pecamos, y tengamos el remedio contra el pecado» (4). Dice San Bernardo: «La comunión es medicina de los enfermos; a los sanos, banquete suavísimo; a los caminantes, viático; a los flacos, esfuerzo. Por la comunión el hombre se hace más manso y humilde, más fuerte y paciente para llevar los trabajos, más avisado y cauto para no caer, más ferviente en el amor, más pronto a la obediencia, más grato a los beneficios recibidos» (5). Y como canta la Iglesia: «¡Oh sagrado convite, en el cual Cristo se recibe, y el alma es llena de gracia, y se da en él prenda de la futura gloria!»

El que cada día comulga, cada día examina su conciencia y, con examinarla, tiene dolor de sus pecados y propone de enmendar la vida y crecer en el servicio. Estos provechos y otros muchos recibe el que comulga, los cuales no recibe el que deja de comulgar, aunque lo haga con temor santo y reverencial. Y, por tanto, no sé quién osará decir que hace mejor el que por temor reverencial deja de comulgar que no el que cada día comulga, aunque sea con sequedad y poca devoción, sino el que cree que es mejor estar parado en el camino del Señor que no ir ni pasar adelante, lo cual es gran falsedad.

[4] Item: el que cada día comulga, muchas veces se confiesa, y con la confesión se alimpia el alma y se excusa de pecar por la vergüenza santa que de confesar las culpas se recibe. Si la razón dicta que a cada uno creamos en su arte (6), y a la experiencia vemos, en los que frecuentan la

(4) AUGUSTINUS: *Iteratur quotidie haec oblatio, licet*, etc.
(5) BERNARDUS: *Si quoties sanguis Christi effunditur, in remisionem peccatorum effunditur, debeo semper*, etc.
(6) ALBERTUS: *Expositio Credo.*

comunión, admirable mudanza en la vida: dejan las culpas, ejercítanse en obras pías, huyen de perder tiempo, danse a lección y a oración. Si preguntáis al que frecuenta la comunión cómo le va, responderá con verdad que se halla más dispuesto para las obras de caridad, más deseoso de servir a Dios, más menospreciador de las honras del mundo, más fuerte para resistir a las tentaciones, más libres de muchos defectos que antes que frecuentasen la comunión tenían. Dicen los que dejan de comulgar que lo hacen por comulgar después con más devoción y allegarse al Sacramento con más reverencia, y engáñanse. ¿De dónde saben que por apartarse de comulgar han de tener más devoción y reverencia? Antes vemos que por no comulgar se resfrían y tienen menos devoción (7). Dice Juan Gersón: «Necio es y mal criado el que convidándole el Señor a que lo reciba, no lo hace».

El que se excusa de comulgar cada día, porque está frío e indevoto, es como el que está temblando de frío y no quiere llegarse al fuego hasta que esté caliente. Y es como el enfermo que no quiere ir al médico hasta estar sano. Acaece a éstos lo que a Adán: que pudiera, mientras estuvo en el paraíso, comer de la fruta del árbol de la vida y no quiso, y después, cuando quiso, no pudo. Lo cierto no se ha de dejar por lo incierto, y por lo que pocas veces acaece. Que si una vez acaece que, por dejar de comulgar con temor y reverencia, vienen después a allegarse a la comunión con más devoción, es pocas veces. Antes acaece lo contrario. Que los hábitos virtuosos con los actos se conservan; y el que tiene hábito de virtud, con más delectación y contento obra.

Si tienes tentaciones de la carne o del mundo, no pienses que por privarte de la comunión cesarán, antes te atormentarán más. Muchas veces el que con poca devoción se allega a la comunión, recibido el santo Sacramento siente una suavidad de devoción y gusto de que le provee el Señor. Que semejantes gustos no se alcanzan por industria humana, sino por singular donde Dios. Y ya que no se reciba esta merced de Dios, no es necesario esta ferviente

(7) POETA: *Qui non est dispositus hodie, cras minus aptus erit.*

devoción para comulgar ; basta no tener pecado mortal conocido en la conciencia ni en el afecto. Y con tener esto, comulga dignamente. Y es de notar que menos veces acaece este fervor de devoción, al tiempo de comulgar, a los perfectos ; y más veces a los incipientes.

[5] Potísima figura de este Sacramento fué el maná, del cual mandó Dios que en cualquier día de la semana lo cogiesen, excepto el sábado, que era fiesta solemne (8). En lo cual se nos da a entender que el Santísimo Sacramento es mana del cielo: cada día, mientras acá vivimos, lo debemos recibir, hasta que el día de la fiesta del cielo rostro a rostro lo veamos. Poca confianza tienen en Jesucristo, padre y esposo de nuestra alma, y poco caso hacen de sus promesas los escrupulosos y descorazonados, que, de miedo sin prudencia, no lo reciben, pues a ello a todos convida, y para que lo reciban se insttiuyó. No hay cosa en la Ley de Dios que más levanta al hombre a conocer la omnipotencia de Dios y sus entrañas de misericordia y bondad, que la consideración de la merced que Dios hizo al mundo con proveerlo de este Sacramento ; la cual tendrá el que frecuentare la comunión. No hay cosa que tanto aproveche para crecer en virtud y para conservarse en amistad y gracia de Dios, como frecuentar la comunión. Dice el Rey del cielo : «Tomad y comed mi Cuerpo». Ingratitud y mala crianza es tener en poca tanta magnificencia y no hospedar en nuestra casa, ni salir a recibir tan gran príncipe, que a nuestra posada quiere venir.

[6] La santa Eucaristía, en cuanto es Sacramento, aprovecha al que lo recibe, como está dicho. Y dice Santo Tomás que todos los efectos que el pan y el vino hacen corporalmente en el cuerpo, los mismos hace la santa comunión en el alma. El pan conserva la vida, libra de la muerte, da fuerzas al cuerpo. Lo mismo hace el Cuerpo de nuestro Redentor en el alma del que dignamente comulga. El vino alegra y alienta el cuerpo ; lo mismo hace el santo Sacramento en el alma del que lo recibe.

[7] Aprovecha también la santa Eucaristía, en cuanto es sacrificio, al que lo ofrece y recibe y a las personas por quie-

(8) *Ex. XVI.*

nes se ofrece. A los vivos impetra gracia y remisión de pecados cuanto a la culpa y cuanto a la pena. A los difuntos libra de las penas del purgatorio. A los que están en el cielo alegra y da gozo, porque huelgan mucho de la honra que a Dios se hace celebrando este santo Sacramento. Y alégranse cuando a honra de ellos se dice misa. Dice el Venerable Beda: «El que no estando legítimamente impedido deja de celebrar o comulgar, cuanto en sí es, priva a la Santa Trinidad de honra y gloria; a los ángeles, de alegría; a los pecadores, de venia; a los justos, de socorro y de gracia; a los del purgatorio, de refrigerio; a toda la Iglesia, del beneficio especial que Dios le dió. Y a sí mismo, de medicina y remedio». Dice nuestro Redentor: «Mi carne verdaderamente es manjar» (9). Así como es necesario comer muchas veces para restaurar el húmedo radical, porque de otra manera moriría el hombre, así para conservar la vida espiritual es menester recibir muchas veces este santo Pan. Porque por la concupiscencia desordenada de la sensualidad y por la ocupación en las cosas exteriores de este mundo se pierde la devoción y atibia el amor de Dios. Dice Inocencio: «Temamos que, si mucho dilatamos la comunión, nos moriremos» (10). Dice Santo Tomás que la santa Eucaristía es Sacramento de unidad y por ella nos allegamos a Dios y nos unimos con El, mejor que por otra vía, con amor y devoción, y nos transformamos en El, y cuanto más veces comulgamos, tanto más nos unimos con Dios. Y la Iglesia canta: «Con la frecuentación de este Misterio crece el efecto de nuestra salud» (11).

[8] Item: aquel es más loable y más perfecto acto que procede de más perfecto principio. El amor de quien procede comulgar muchas veces es más perfecta cosa que el temor, por el cual deja uno de comulgar frecuentemente. Luego mejor es comulgar muchas veces que dejarlo de hacer por temor.

(9) *Mat. VI.*
(10) INNOCENTIUS: *Cavendum ne si nimis huius sacramenti sumptio,* etc.
(11) Ecclesia: *Cum frequentatione mysterii crescit nostrae salutis effectus.*

[9] Item: comulgar a menudo procede de más virtudes, y más nobles, o, a lo menos, lo acompañan, que no el dejar de comulgar. Porque el que muchas veces comulga, comulga por amor y por confianza que tiene a Jesucristo y por su obediencia y con humildad, conociendo de sí que tiene necesidad de la virtud de su santo Sacramento. Dice el Profeta: «¿Qué haré en servicio del Señor por las muchas mercedes que me hizo?», y, alumbrado por el Divino Espíritu, responde: «Recibiré el cáliz de salud», que es el santo Sacramento, porque el Señor mandó que lo recibiésemos en memoria de su Pasión, la cual se significa por la santa Eucaristía.

[10] Item: lo que de *per se* es bueno, mejor es que lo que es bueno de *per accidens*. Comulgar cada día de *per se* es bueno. Dejar de comulgar es bueno de *per accidens*: solamente porque se teme que el que lo recibe a menudo no lo recibirá con la reverencia que debe.

[11] Enseñando nuestro Redentor a sus discípulos a orar, dice por San Lucas que pidamos: «Danos, Señor, hoy nuestro pan cuotidiano» (12). Y por San Mateo dice: «Danos hoy nuestro pan supersubstancial» (13). Y el texto griego pone, en la una parte y en la otra, un artículo que da a entender que se pide no cualquier pan, sino el pan excelentísimo (14). En las cuales palabras, como expone el glorioso Augustino, Cipriano y San Ambrosio, nos manda el Señor que pidamos la santa Eucaristía. Y llámala «pan cuotidiano», porque cada día lo deberíamos comer y recibir.

[12] En tiempo de los apóstoles frecuentemente comulgaban los fieles todos, como parece por lo que San Lucas dice que perseveraban en la comunión y en el partir del pan y en la oración. Y, desde entonces, se acostumbraba que cada día comulgaban todos los cristianos, como lo dice el glorioso Papa Anacleto, que fué Papa quinto después de San Pedro. Y como también lo dice Calixto VI, décimo Pontífice después de San Pedro, por estas palabras: «Aca-

(12) *Capitul. XI.*
(13) *Capitul. VI.*
(14) Dice el griego: *Da nobis panem eximium et supersubstantialem.*

bada la consagración, todos comulguen, y el que no quisiere comulgar, échenlo de la iglesia» (15). Así lo estatuyeron los apóstoles y la Iglesia romana así lo tiene. No es de creer que los apóstoles y la Iglesia romana pusieran precepto que cada día comulgaran todos, si comulgar cada día no fuera utilísimo. Y este precepto obligó hasta que, resfriándose la caridad y devoción en los fieles por contraria costumbre, fué abrogado.

San Jerónimo dice: «Sé que en Roma y en España hay costumbre de comulgar cada día los cristianos» (16). Manda la iglesia (*de Consecratione*, dist. 2) que nadie impida la comunión al que quisiere allegarse a la mesa del Señor. San Crisóstomo, en la *homilia V in epistolam ad Thimoteum*, dice: «Esto es lo que turba el universo, que piensan que el merecimiento está en intervalo de tiempo, y no en la pureza del corazón; y tienen por suma reverencia y religión no allegarse muchas veces a la mesa celestial. ¿No sabes que, aunque no te llegues al *Sacramento* más que una vez indignamente, te condenarás? ¿Y si dignamente te allegas, aunque sea muchas veces, salud y gracia alcanzas? No es atrevimiento allegarse muchas veces a comulgar, sino allegarse en pecado mortal, aunque no se haga esto en la vida más que una vez» (17).

No hacemos sino pecar en el año, y no curamos de salir de los pecados; solamente nos guardamos de no comulgar, pensando que con esto estamos ya seguros. No advertimos que los que a Cristo crucificaron, una vez, no más le crucificaron. El tiempo aparejado para comulgar es cuando la conciencia esté limpia de pecado mortal. No tiene más bien comulgar por Pascua que en cualquier otro día, con tanto que tengas la conciencia sin pecado mortal en cualquier día. Y cada día te puedes asentar a la mesa del Señor. Teofilato y Atanasio, sobre aquello de San Pablo *I Cor. XI*: «Pruebe el hombre a sí mismo, y así se allegue a comulgar», dicen: «No quiso Dios ponerte

(15) De consecratione, dist. 2: *Peracta consecratione, omnes communicent. Qui communicare noluerint...*

(16) Hieronimus en *Apologia contra Iovinianum*: *Scio Romae hanc etenim consuetudinem fideles*, etc.

(17) Chrysostomus: *Hoc est quod universa perturbat, quia non munditia animi, sed intervallo*, etc.

otro juez, sino a tí mismo. Examina tu conciencia y alímpiala de mortal y sin miedo comulga cada día, si cada día tuvieres voluntad de comulgar». San Hilario, y tráese de *consecratione, dist.* 2, *cap.* «Si non sunt tanta peccata», dice: «Si no tienes tan graves pecados que merezcas ser descomulgado, no te excuses de recibir la medicina del Cuerpo y Sangre de Cristo. Tema de caer en la muerte el que mucho tiempo se privare de comulgar». San Cipriano, declarando la oración domínica, *sermo VI*, dice lo mismo. San Ambrosio dice lo mismo: «Si pan cotidiano es este santo Sacramento, ¿por qué aguardas a comerlo de año en año? Cada día cómelo, porque cada día te aproveche. Así vive, que merezcas cada día comulgar» (18). Lo mismo tiene San Gregorio. *De consecratione, dist.* 2, *cap.* «Quid sit sanguis». Lo mismo dice *De consecratione dist.* 2, *cap.* «Si quotiescumque». San Bernardo dice lo mismo por estas palabras: «El que está herido, busque la medicina; el que está en pecado, herido está. La medicina es este Sacramento. Tómelo cada día, y cada día se curará» (19).

Léese en el *Vitae Patrum*, lib. I, capítulo 38, que San Apolonio aconsejaba a los monjes que cada día comulgasen, porque el que se aparta de comulgar, se aparta de Dios. Santo Tomás, en la Tercera Parte, q. 80, a. 10, dice: «Considerando el Sacramento de su parte y de parte del que lo recibe, loable cosa es comulgar cada día». Y en el IV, dist. 12, dice, absolutamente hablando: «Mejor es comulgar que dejar de comulgar». Y sobre San Pablo, después de haber disputado largamente cuál es el mejor: comulgar cada día, o dejarlo de hacer, concluye: «Porque el amor se prefiere al temor, mejor es comulgar muchas veces» (20). Juan Gersón, *Super magani* (sic), dice: «Mejor es por amor y confianza de Dios comulgar que, con temor y escrúpulos, hacerse (a manera de decir) excomulgado, no allegándose al Sacramento. Necio temor es e imprudente reverencia, llamándonos el Señor y convidán-

(18) AMBROSIUS, lib. V *de Sacramentis*: *Si quotidianus est panis...*
(19) BERNARDUS: *Qui vulnus habet, medicinam quaerat; qui sub peccato est*, etc.
(20) Prima Cor. XI: *Quia amor praefertur, per se loquendo commendabilius est frequentius sumere quam rarius.*

donos, no allegarnos a El». Lo mismo tiene San Buenaventura, y el Durando (21) y otros muchos doctores.

Y, por tanto, concluyo que es mejor comulgar cada día dignamente, que no de ocho en ocho días. Y dignamente comulga el que no tiene pecado mortal en la conciencia, que conozca por mortal, ni en el afecto y voluntad.

[Segunda Parte:]

Cuanto a la segunda parte, algunos motivos tienen los que no están bien con los que comulgan cada día y con los que lo aconsejan.

[1] El primero es: Dice San Agustín, en el libro *De Ecclesiasticis Dogmatibus:* «Cada día comulgar, ni lo alabo ni lo reprendo». Luego el que cada día comulga hace mal, poniéndose en peligro de pecar.

A esta razón respondo que aquel libro, según muchos doctores, no hizo San Agustín; y así lo dice el autor del libro *De scriptores ecclesiasticos* (sic). Y así parece, porque San Agustín, en muchos libros de su doctrina, alaba el comulgar cada día y exhorta que así se haga; cuanto más, que en la sentencia sobredicha no condena San Agustín el comulgar cada día. Y, escribiendo a Januario, dice: «Si uno aconseja la comunión cuotidiana, y otro la disuade, de mi voto dejen a cada uno hacer lo que le pareciere que más le aprovecha» (22).

[2] Item: San Marcos se cortó el pulgar, como lo dice San Jerónimo (23). El glorioso San Benito, y San Francisco, no quisieron ordenarse de sacerdotes por no comulgar cada día.

A esto se responde que los santos sobredichos, no obstante que de humildes no quisieron ser sacerdotes, teniéndose por indignos de tan alta dignidad, frecuentemente comulgaban; y a San Marcos restituyó San Pedro el dedo y lo ordenó de Obispo; y cada día celebraba.

(21) Durandus, in *III, dist.* 12: *Laudabilius...*
(22) *Epist.* 118.
(23) *In prologo super Marc.*

[3] Item: sola una vez comulgó Cristo a sus apóstoles. Luego basta una vez comulgar. Una vez murió Cristo, y este Sacramento en memoria de su Pasión se celebra.

A esto se responde que una vez comulgó Cristo a sus apóstoles, y ellos muchas veces comulgaron, como leemos en la Divina Escritura (24).

[4] Item: lo más seguro se debe tomar. Más segura cosa es la comunión espiritual que la sacramental. Porque, para comulgar sacramentalmente, se requiere gran pureza de conciencia y haber muy bien examinado la conciencia, lo cual pocas veces se hace.

A esto se dice que, si esta razón valiese, nunca deberíamos comulgar, porque siempre, por muy aparejados que nos lleguemos, tenemos que temer. Digo que no es más seguro comulgar espiritualmente, porque la disposición interior que basta para la comunión, ésa basta para la sacramental. Y dice Adriano que aún es más seguro comulgar sacramentalmente, que no espiritualmente. Porque por lo primero, *ex opere operato*, que es por recibir el Sacramento, aunque sea con sola atrición, que es dolor que no basta a despedir el pecado mortal del alma, viene uno a ser justificado del todo, lo cual no se alcanza por sola la comunión espiritual. Y por allegarse con dolor imperfecto al Sacramento, no se pone a peligro de pecar. Que el que toma los remedios contra la enfermedad no se pone a peligro de morir, ni menos el que se pone en manos de un sabio médico, aunque alguna vez se siga la muerte.

[5] Item: el que comulga cada día mira más por su interés y provecho que no por la honra y acatamiento de Dios. El que de humildad y temor reverencial no comulga, mira más y tiene respeto a la majestad y dignidad divina. Mejor es hacer lo que es más gloria de Dios, que no lo que es nuestro provecho.

A esto se dice que es falso que el que comulga frecuentemente mira más su provecho que la gloria de Dios, antes al revés. Porque todas las veces que comulgamos, representamos la suma caridad del Hijo de Dios, que quiso

(24) *Act.* 2.

morir por nosotros. Y su suma potencia, que maravillosamente se nos quiso dar debajo de una pequeña especie de pan. Representa su suma sabiduría, que nos quiso reparar por la orden que caímos. Pecamos comiendo el manjar vedado; vivimos comiendo el cuerpo del Redentor, como lo dice el Papa Inocencio. Representa la infinita bondad de Dios, que se nos quiso dar en manjar de vida, no mereciendo tanta merced.

[6] Item. Dice San Pablo: «Pruebe el hombre a sí mismo, y así coma de este pan». Esta probación y examen es difícil de hacer. Y quien comulga sin hacerla primero, toma indignamente el Sacramento para su juicio y condenación; y nadie sabe quién es digno de odio o de amor, como lo dice Salomón (25). Y el que, no sabiendo si está en gracia, comulga, ama el peligro y caerá en él, como dice el Sabio (26). Luego mejor es no comulgar que comulgar.

A esto se dice que la probación que San Pablo manda que hagamos para comulgar dignamente es que examinemos nuestra conciencia y nos pese por haber ofendido a Dios; y los pecados, los que hubiremos cometido, los confesemos. Y el que hace esto, confiando en la misericordia del Señor más que en sí, dignamente comulga. Y no es necesario saber por revelación que está en gracia, ni tampoco es menester evidencia que está fuera de pecado mortal; basta que tenga certidumbre moral, que se causa cuando hay conjeturas probables para creer una cosa en las cosas agibles y humanas, como lo dice el Filósofo (27). Y no es muy difícil de hacer este examen al que muchas veces comulga; más dificultoso es al que de año en año no comulga. El dicho de Salomón se entiende del amor y odio final. Quiere decir que nadie sabe qué fin tendrá, como del mismo texto se colige. Y puédese decir también que nadie sabe si está en amor y odio con certidumbre sobrenatural, o con certidumbre natural ,como es la que la ciencia y la experiencia causa; pero puédese saber por certidumbre moral, y ésta basta. Que el enfermo que por consejo de un gran médico toma una medicina, no se debe

(25) *Eccle.* 9.
(26) *Eccli.* 3.
(27) *I Ethic.*

decir que se pone en peligro ; antes acierta en ello. Y así acaece al que con devoción y contrición cada día comulga.

[7] Item : el que cada día comulga parece que tiene poca reverencia y acatamiento al Santísimo Sacramento y lo menosprecia. Que ,como dice el proverbio, «nimia familiaritas parit contemptum».

A esto se dice que entre los sabios y virtuosos la mucha familiaridad y conversación no es causa de tener en poco ; antes, cuanto más conversan con una persona y más virtud y perfección conocen de ella, tanto más la estiman y honran y dan más crédito a todos sus dichos. Así acaece a los que frecuentan la comunión. Los ángeles, por tratar y conversar siempre con Dios, no por esto lo tienen en menos, antes lo reverencian, honran y tienen en más.

[8] Item : vemos algunos sacerdotes, que cada día comulgan, menos perfectos ,y metidos en las vanidades del mundo, y que no enmiendan la vida (28). Luego no es provechoso comulgar cada día.

A esto se dice que por experiencia vemos, a los que con fe y devoción comulgan frecuentemente, mudar la vida, y de sucios y derramados tornarse en limpios y recogidos. Lo cual no hacen los que por interés y por hipocresía principalmente comulgan. Y por la falta de algunos no se ha de tachar la santa comunión ,que, cuanto es de su parte, siempre aprovecha.

[9] Item : si la comunión cuotidiana fuese de más fruto, la Iglesia mandaría que todos comulgasen cada día.

A esto se dice que la Iglesia en el principio así lo hacía, como lo cuenta San Lucas (29) ; y San Jerónimo dice que en la Iglesia romana y en España, en su tiempo, había costumbre de comulgar todos los fieles cada día. Y el Papa Anacleto así lo mandó, como se trae en el *Decreto*. Andando el tiempo, resfriándose la caridad y la devoción, mandóse que cada domingo comulgasen. Y, creciendo la indevoción, ordenó el Papa San Fabián que todos los fieles comulgasen tres veces en el año. Y, procediendo la

(28) AUGUSTINUS : *Qui vult accipere vitam, debet enmendare et mutare vitam.*

(29) *Act.* 2.

imperfección, el [Papa] Inocencio III mandó que, a lo menos, una vez en el año todos comulguen (30).

[10] Y porque los que culpan a los que comulgan cada día dicen que Santo Tomás así lo aconseja, pondré lo que Santo Tomás a la letra dice. Y es: «Para recibir debidamente el santo Sacramento, dos cosas se requieren de parte del que lo recibe: lo primero, que desee juntarse con Cristo, lo cual hace el amor; lo segundo, que tenga reverencia al sancto Sacramento, lo cual pertenece al don de temor. Lo primero convida a querer comulgar cada día; lo segundo retrae de ello. Por tanto, el que tiene experiencia que de comulgar cada día se le acrecienta el amor y hervor con Dios y que no tiene menos reverencia al santo Sacramento, debe comulgar cada día. Pero si siente que de comulgar cada día no tiene tanta reverencia ni crece en el amor y reverencia, éste tal debe algún día dejar de comulgar para que después se allegue con más fervor y devoción. Y, por tanto, deben a cada uno dejar hacer lo que le pareciere en su conciencia» (31). En las cuales palabras Santo Tomás no condena al que cada día comulga.

[11] Y es de notar que el espacio del tiempo no hace a la persona más reverente y devota, sino el recogimiento del espíritu y la pureza de la conciencia. Cuando de esta manera comulgamos, dignamente recibimos el santo Sacramento. No entiendo *dignamente*: que tanta sea su preparación y pureza cuanto merece el santo Sacramento. Que de esta manera ni los del cielo ni los de la tierra pueden *dignamente* recibirlo. Puédese entender de otra manera: que aquel digamos que se allega *dignamente* que va con toda perfección de virtudes, con pureza de alma y devoción grande. Y tampoco se requiere tanta eminencia de preparación, aunque debe el que quiere comulgar procurar de tener la más devoción que le sea posible. La que de necesidad se requiere es, como está dicho, que, el que quiere comulgar, examine su conciencia y se duela de haber ofendido a Dios y, teniendo copia de confesor idóneo, se confiese, aunque no sea este dolor contrición; bas-

(30) *De Poenit. et reminisc.*, cap. «omnis».
(31) *In IV, dist.* 12.

ta que sea atrición, tal que, con la eficacia de este Sacramento, se haga contrición.

Por el misterio de la Encarnación, el Hijo de Dios se hizo hombre por todos los hombres; por el misterio de la santa Eucaristía en la comunión, se hace cada hombre y se transforma en el que dignamente lo recibe. Que del manjar y del que lo come una cosa se hace. Y así dijo a San Agustín: «Manjar soy de grandes; crece y comerme has; yo no me mudaré en tí, sino tú te mudarás en Mí».

[12] El acto matrimonial, según todos los doctores, no impide la comunión. Podrá comulgar sin pecar mortalmente después de la cópula el casado. Pero de consejo deben abstenerse tres días antes de la comunión y tres después. Como se aconseja en el *Decreto, dist.* 2, cap. «Tribus diebus».

Aprovecharse de lo que otros escribieron, aunque sean paganos, no es culpa; pues San Pablo, para persuadir a los Atenienses que dejasen los ídolos, les alegó un dicho de Arato, poeta griego (32). Y, escribiendo a su discípulo Tito, alega otro dicho de Epiménides, gentil. Y en la epístola primera *ad Corinthios* (33) trae otro dicho de Menandro, poeta cómico.

[13] Dícese en el (libro de) Josué que después que el sol se detuvo para que venciese el pueblo de Dios, no fué antes ni después día tan largo como aquel en el cual obedeció Dios a la palabra del hombre. Mayor, sin duda, es el día del Sacramento que lo fué aquél. Aquel día, a lo más, sería de cuarenta horas; este día dura desde el día que el Hijo de Dios dió este Sacramento hasta hoy, y durará hasta el día del juicio.

Para comulgar dignamente debe el que comulga guardar las condiciones que mandó Dios que guardasen los que comían el cordero pascual, que son éstas:

(1.ª) Habían de untar las puertas ambas de la casa donde se comía el cordero con sangre del cordero. Esta condición ha de guardar el que comulga: que su sensualidad y su razón, su voluntad y su entendimiento—que son las

(32) Act. 17: *Genus cum simus Dei.*
(33) *Cap. XV.*

dos puertas de nuestra alma—los ha de untar con la sangre y memoria de la Pasión del Hijo de Dios, haciendo penitencia con el cuerpo, afligiéndolo con trabajos, y, en el alma, teniendo dolor y pesar de haberle ofendido.

(2.ª) La otra condición es que comiesen la carne del cordero asada, que es más sabrosa que la cocida, porque este Sacramento se debe recibir con devoción, recogimiento y alegría.

(3.ª) La otra condición: que la comiesen con pan cenceño. Quiere decir que el que comulga vaya con propósito de permanescer en la limpieza del espíritu sin corrupción.

(4.ª) La otra condición es que se traguen la cabeza y los pies y las tripas. La cabeza de Cristo es su Deidad; los pies que llevaron todo el trabajo son su Humanidad; las tripas, donde están las heces del cuerpo y lo que no tiene buen olor, son su cansancio, su sed, sus afrentas y pasión; que todo esto huele tan mal a los que no tienen lumbre de fe, que en decir que Dios hubo hambre y fué abofeteado, se atapan los ojos y las orejas y no lo pueden oir.

(5.ª) La otra condición es que no guarden nada de la carne del cordero para otro día. Porque para hacer bien no ha de haber mañana, ni habemos de aguardar a otro día, sino de lo presente aprovecharnos y no dexar el bien obrar a la vejez, que no sabemos si la veremos.

(6.ª) La otra condición: que tuviesen, mientras comían el cordero, ceñidos los lomos, que es donde más reside lo que mueve a la luxuria. Dando a entender que se debe guardar de ser luxurioso el que comulga, porque ensucia el ánima. El casado, el día que comulga, no debe pedir la deuda del matrimonio, pero si la demanda el compañero, no peca comulgando el mismo día.

(7.ª) La otra condición es que habían de tener báculos en las manos. El que tiene el bordón en la mano da a entender que va de camino. El mayor mal del mundo hoy es que vivimos en este destierro olvidados de nuestra patria, no acordándonos que, como dice San Pablo, no tenemos aquí ciudad permanente y que vamos de camino para el cielo.

(8.ª) La otra condición es que lo comiesen apriesa; que sean diligentes en las cosas de virtud, no haciendo el servicio de Dios con negligencia.

(9.ª) La otra condición es que ningún extranjero comiese el cordero. Extranjero y advenedizo a la Iglesia de Dios es el que está en pecado, porque la tierra deste es el infierno y de allá es natural, y no de la gloria.

(10.ª) La otra condición es que el esclavo no coma del cordero sino se circuncida primero. Esclavo es el que sirve al demonio; éste, si se circuncida, puede comulgar, y no de otra manera. Circuncidarse espiritualmente es quitar de sí las cosas superfluas que no son menester para vivr decentemente, según el estado en que Dios a cada uno puso, ni para pasar la vida.

(11.ª) La última condición que debe guardar el que comulga es que no sea mercenario ni jornalero. El que sirve a Dios principalmente por el galardón y premio, o por miedo del infierno, este tal, aunque no peca mortalmente por el bien que hace por puro interés, ni peca por dexar de hacer el mal últimamente por temor del castigo. Quien está en esta disposición es jornalero de Dios y no está en buen estado ni meresce comulgar.

No parezca a nadie imposible lo que la Iglesia predica deste Sancto Sacramento. Que Dios lo sabe ni puede engañar. Así lo reveló y con obras milagrosas que sólo la mano del Omnipotente pudo hacer, lo confirmó. Más fácil cosa es convertir una cosa en otra, que hacerla de nada. Dios hizo todo el Universo de nada. Mucho mejor podrá convertir el pan en la substancia del cuerpo de nuestro Redemptor.

La gallina, con echarse sobre los huevos, del huevo saca un pollo; cada uno de nosotros, mediante el calor natural, la lechuga que comemos convertimos en sangre; una nuez chica convierte naturaleza en un árbol grande. El arte, de ceniza y de otras cosas viles, sabe hacer un vidrio hermoso. Moysén, con decir a la piedra que echase de sí agua, por mandato de Dios, luego manó agua. Dice Dios a Moysén: *Hablad a la piedra y ella os dará agua.*

Y lo que hace el gusano de la seda mucho ayuda a este propósito.

Si puede la virtud moral y la artificial hacer tan admirables conversiones de una substancia en otra, ¿por qué nos parescerá difícil que el Criador y la Virtud Suprema puedan hacer lo que la criatura hace?

Soli Deo honor et gloria.

COMENTARIOS

Sexuología y moral cristiana

Han llegado, hace tiempo, a nuestras manos unos prospectos anunciando la obra titulada SEXUOLOGIA, escrita en italiano por el prof. RINALDO PELLEGRINI, traducida al español por B. PIGA SANCHEZ-MORATE, prof. A. de Medicina Legal de Madrid, y con Prólogo de R. ROYO-VILLANOVA, catedrático de Medicina Legal de la misma Universidad.

El editor, JAVIER MORATA, aduce en esas hojas volantes el cálido elogio que del libro le trasmitieron bastantes profesores de reconocido prestigio, entre los cuales no sólo se cuentan catedráticos de Universidades civiles, sino también de centros de enseñanza religiosos, Seminarios y Universidades Eclesiásticas; al mismo tiempo da cuenta de la censura del Estado español, que condiciona su venta y limita su distribución pública. Ambas cosas, que en parte nos parecían algo contradictorias, nos movieron a buscar dicha obra. Puesto que su coste nos parecía excesivo para nuestras posibilidades, optamos por suplicar su prestación al prof. de Teología Moral del Convento de Dominicos de Avila, el P. CRISTOBAL ALONSO GONZALEZ, O. P., quien amablemente nos trasmitió el grueso volumen, acompañado de una nota crítica muy acertada, de la que usaremos frecuentemente en las páginas que siguen.

La primera impresión que se recibe al tener el libro en las manos es excelente: una edición impecable; con papel y caracteres de imprenta magníficos; 871 apretadas páginas; 290 figuras y 53 láminas. La nota bibliográfica sobre la ingente labor publicitaria, llevada a cabo por el prof. RINALDO PELLEGRINI, y que se encuentra en las pp. 15 a la 19, arroja este imponente sumando: 329 trabajos impresos, a parte de 21 volúmenes editados, correspondientes a 17 obras; sin contar los informes periciales, que se aproximan a los 8.000, emitidos por el autor «en

los grandes procesos judiciales italianos de estos últimos años, y a los de otras naciones, en los cuales fué requerido y consultado su parecer y juicio» (p. 3). Como el prologuista indica, «fruto de tan extraordinaria, tenaz y ardua labor, de más de cincuenta años de infatigable afán, es esta Psicopatología médico-legal del instinto sexual, que se resume en la palabra *Sexuología,* acuñada por el mismo PELLEGRINI, para intitular su magno trabajo» (ib.).

Si a esto añadimos la nota biográfica en la que se nos detallan los pasos del autor desde su nacimiento en Venecia (el día 22 de Julio de 1883) hasta el momento presente, en el que se halla jubilado de su Cátedra de Medicina Legal en la Universidad de Padua por haber cumplido la edad reglamentaria para el retiro oficial, crece notablemente el interés por conocer las enseñanzas de una larga vida consagrada intensamente al estudio de un tema que interesa no sólo bajo el aspecto médico y sociológico, sino también, y quizá en mayor grado, desde el ángulo moral y religioso. No puede, en efecto, ponerse en duda la competencia que también la Iglesia reivindica para sí en estas materias, ni debe reducirse la importancia que se otorga a estos temas en los estudios teológicos cursados por los eclesiásticos durante su carrera.

Vamos, pues, nosotros, desde este punto de vista principalmente, a enjuiciar este trabajo que ahora se brinda al público de lengua española en la sección de *Notas Críticas* de una publicación como «La Ciencia Tomista», a la que interesa exponer y defender cuanto, de una manera o de otra, se relaciona con la doctrina cristiana que la Iglesia Católica tiene derecho y deber de manifestar imparcialmente y de proteger sin cobardía.

1. *Competencia de la Iglesia en materia sexuológica.*—El Dr. ROYO-VILLANOVA, en el prólogo con el que abre las páginas de este libro, no sólo admite la ingerencia de la Iglesia en estos problemas, sino que defiende abiertamente su derecho y deber de orientar en todo cuanto a este respecto se enseña o escribe. Refiriéndose a los libros, quizá demasiado abundantes, que a ellos se consagran, advierte gallardamente: «Cuántas y cuántas veces se alambican estas oscuras e inquietantes cuestiones o bien se las desorbita, o se exponen confusamente o se tratan con ligereza o negligencia, o sin experiencia ni autoridad, bajo cri-

terios falsos, erróneos o poco firmes, para deducir conclusiones aventuradas, inseguras, opuestas y aún contrarias a las rectamente formuladas por la Moral y el Derecho en colaboración estrecha con las ciencias biológicas y médicas...» (p. 4).

Y añade: «Cierto que en este terreno, como en otros y más que en otros, la moral auténtica se va desvirtuando, va decreciendo, se va pervirtiendo. La inmoralidad, con peculiaridades y en coyunturas marcadamente actuales, pugna por imponerse inicuamente, incluso en el campo científico, de estos problemas, y a veces, dadas las circunstancias de tremendo paganismo, de un sui-géneris neopaganismo como el que atravesamos, con una fuerza arolladora casi fatal. Se les quiere separar de la fe, como si nada tuvieran que ver con ella; se les quiere sustraer a la relación trascendente con las normas y exigencias del Evangelio, de las que ni en esto ni en nada se puede nunca prescindir, de las que se debe tener un conocimiento suficiente aunque no se trate exprofeso de ellas en esta disciplina» (pp. 4-5).

«Sin la autoridad, el vigor, el valor moral, el aliento que dan la práctica de la religión y de las virtudes cristianas, es más difícil la conducta recta y honesta, y es más fácil caer en el error y en los insondables abismos de la indignidad de la persona humana. Es peligrosísima y malsana la tesis que pretende excluir de estas cosas una doctrina tan acabada y perfecta como la de la moral católica, profundamente elaborada desde los primeros siglos, inmutable en lo fundamental y básico, llena de firmes valladares, de formidables energías, de poderosos principios vitales, de medicinas y remedios eficacísimos, de terribles advertencias para la eterna salvación. La Iglesia, que tiene positivos remedios y soluciones para todo y también para esto, cuando se buscan en ella con gana y de buena fe, tiene además plenos derechos para intervenir en un terreno donde hierven las más bajas, vergonzosas, vehementes, incontenibles, desenfrenadas, insaciables y endurecidas pasiones. Muchas, muchísimas veces, sólo la firme religiosidad, la sincera o, como se dice ahora, auténtica vida cristiana, verdaderamente digna de tal nombre, de la mayor trascendencia individual y social, pueden frenar y curar tales excesos.

El auge del paganismo moderno y sus graves exageraciones teóricas y prácticas de nuestros días, están demostrando con su-

ficiente claridad y evidencia el completo fracaso de las opiniones de aquellos espíritus sectarios, que no ven más solución ni mejor norma de conducta en la esfera sexual de la vida que la libre satisfacción del instinto, y que más o menos inconscientemente no hacen otra cosa que propugnar, fustigar, atizar, proclamando el derecho a satisfacer sin más ni más sus exigencias...

No se diga que las consideraciones teológicas y religiosas caen fuera del interés de la ciencia y de la práctica médico-forense y jurídica en estas cuestiones. Podemos aplicar aquí unas sabias, justas y prudentes palabras de Pío XII: *Sin duda que, una neta distinción entre los diferentes cambios e incumbencias favorece la vida y la verdadera Ciencia. Pero en esta autolimitación no se ha de llegar hasta ignorar o negar explícitamente conexiones innegables que por necesidad intrínseca se manifiesta en todas partes.*

Por lo demás, al tratar estos temas entre nosotros, no debe olvidarse nunca el punto de vista cristiano, y más concretamente aún el católico, que es el de la inmensa mayoría de los españoles. Para enfrentarse con tales cuestiones, para su exposición y conocimiento, no hay más segura filosofía ni más norma moral que ésta, que responde a la preocupación de mantener y vigorizar la dignidad de la persona humana. Una buena moral sexual es casi siempre la mejor Medicina preventiva y curativa de la patología sexual» (p. 5).

Esta larga transcripción de las afirmaciones que muy atinadamente hace el ilustre médico y catedrático, nos sirve admirablemente de pórtico para enjuiciar la obra del prof. PELLEGRINI. Si todo cuanto acabamos de leer es verdad, y así lo creemos firmemente, se deduce que la presente obra necesita censura y aprobación previa de la autoridad *eclesiástica* para poder imprimirse, porque lo establece el Código de Derecho Canónico con estas palabras: «Sin previa censura eclesiástica no se publicarán, ni aún por los seglares (bautizados)... 2.° Los libros que se refieren a la *ética* o a otras disciplinas... *morales* por el estilo... ; y, en general, cualquier escrito donde se trate algún tema que *tenga relación peculiar* con la religión o *la honestidad de las costumbres*» (can. 1385 § 1.

Como estas circunstancias se dan en el libro que reseñamos, se sigue que debió someterse previamente a la censura eclesiás-

tica. La realidad, empero, es que no hallamos vestigio de dicha censura ni al principio ni al final de la obra, como prescribe la ley (can. 1394, § 1) y es costumbre universal. Luego su publicación no fué hecha lícitamente; y su distribución y lectura no puede permitirse indiscriminadamente.

El supuesto canónico de que partimos queda suficientemente garantizado con la transcripción que hemos hecho de la ley eclesiástica. Que en realidad nos hallamos ante una obra de esa naturaleza, se deduce de las siguientes consideraciones:

a) El mismo título de «*Sexuología*» indica ya suficientemente que se trata de una cuestión que guarda relaciones muy íntimas con la moral y la honestidad de las costumbres.

b) La simple lectura del índice analítico (pp. 21-31) pone de manifiesto que en ella se agitan cuestiones íntimamente relacionadas con la ética y las buenas costumbres. Aduzcamos algunos eejmplos: «Orientaciones acerca de la educación sexual», p. 35; «Moral y moralismo sexuológico», p. 45; «Disciplinas que tienen relación con la sexuología», p. 57; «Opiniones acerca de la vida sexual», p. 120; «Prejuicios acerca de la vida sexual femenina», p. 127; «La sexualidad como derrota y como deber del hombre para con la especie», p. 131; «Los actos amorosos y el destino humano», p. 134; «Las normas jurídicas (en la diagnosis del sexo)», p. 150; «El instinto sexual», pp. 199-233; «El desnudismo», pp. 277-288; «La virginidad», pp. 335-348; «Castidad y continencia», pp. 350-371; «Sexualidad y Derecho», páginas 753-785; etc., etc.

c) La paciente lectura de la obra confirma esa primera impresión de que el autor no puede liberarse en el transcurso de la misma de consideraciones éticas y morales; incluso muchas veces constituyen éstas su marcada preocupación y son objeto de sus particulares opiniones, con frecuencia desacordes con las enseñanzas de la moral cristiana. Para demostrar que esta afirmación no es gratuíta, vamos a hacer un análisis, desde el punto de vista ético, de algunas doctrinas y afirmaciones del autor.

ASPECTO DOCTRINAL DE LA OBRA

1. *El autor se mueve en un plano netamente materialista.*— Para el Dr. PELLEGRINI el hombre no tiene más que cuerpo, y sus actos están regulados por los instintos de éste. Se hace caso

omiso del elemento espiritual que entra en la constitución integral del ser humano y que constituye su parte más interesante; brilla por su ausencia la intervención del alma y de sus facultades en cuanto se refiere al instinto sexual.

Algunas veces trata de legitimar su modo de proceder, recurriendo al vulgar tópico de que el médico debe preocuparse del elemento sensible y tangible del hombre, y dejar para otros el interés espiritual o moral del mismo. Este supuesto sólo es verdadero parcialmente, pues si el teólogo moralista, al tratar las cuestiones sexuales y sus anomalías, debe tener en cuenta lo que a este respecto dice la medicina, de la misma manera, y al menos con igual razón, el médico no puede prescindir en esas mismas cuestiones de lo que enseña el teólogo moralista.

2. *Se constituyen en principios generales los resultados a que se llega por el análisis de casos patológicos.*—Declaramos sinceramente que teníamos especial interés por esta obra, creyendo que en ella íbamos a encontrar una exposición completa, clara y convincente de todos los fenómenos (normales y anormales) que el instinto sexual provoca en la vida humana; ello interesa mucho al sacerdote que tiene que educar, corregir y juzgar al cristiano, en el que ha de influir, como es natural, el erotismo pasional. Mas la sosegada lectura de este libro nada nos ha enseñado de nuevo, a no ser el haber venido en conocimiento de infinidad de casos particulares (en la obra se detallan más de 625), todos ellos relativos a sujetos anormales en el ámbito sexuológico.

El médico especialista corre el peligro, como acaece a los demás cultivadores de parcelas concretas de la ciencia o de la vida, de formular principios y sentar dogmas a la luz de lo que única o principalmente llega a su particular análisis. No procede rectamente el psiquiatra, el sexuólogo o demás especialistas que juzgan de las cosas y de las personas solamente en virtud de los casos que son llevados a consideración en semejante hipótesis; el psiquiatra terminaría por incluir a todos los hombres, exceptuándose a sí mismo, en alguna de las categorías demenciales que está acostumbrado a enjuiciar; y el sexuólogo deduciría que todos los hombres llevan en su cuerpo alguna anomalía sexual. Al proceder de esta forma, no piensan que precisamente los que llegan a su consulta son enfermos, y que los demás que viven en

el mundo tienen derecho a que se les considere como personas normales. Sean muchos o pocos los que se hallen aquejados por alguna enfermedad física o psíquica, nunca será lícito considerar al hombre sistemáticamente bajo ese prisma patológico, ya que en él existen, incluso después del pecado original, elementos suficientes para construir una teoría normal acerca de la vida humana y de sus problemas.

3. *Se concede valor científico a las apreciaciones y exageraciones de personas y obras que no merecen crédito.*—Los poetas, pintores y novelistas parecen preferidos por el autor para confirmar sus afirmaciones, no obstante el sabio proverbio, que el autor debe conocer, de que «*pictoribus atque poetis aequa fuit semper potestas*» para dejarse llevar de imaginaciones quiméricas, que poco o nada tienen de científicas. Lo peor es que el autor muestra preferencia, casi exclusiva, por los poetas y novelistas obscenos y por lo más crudo de sus descripciones; aunque esto no le impide reaccionar defensivamente cuando el poeta dice, por ejemplo, «*les medicins sont bêtes*» o cosa semejante; en este caso, claro está, el autor tilda al poeta de «exagerado» (página 352).

Confirma ese mismo defecto de principio el hecho de que el Dr. PELLEGRINI disfrute citando textos *crudos* de predicadores y teólogos, sin tener en cuenta el género literario en que están escritos o la obra doctrinal de la que se desencajan violentamente. Podía muy bien el autor haber reproducido otros documentos más modernos, que expresan lo mismo que a él le interesaba señalar, y quizá más exactamente; pero los omite por ignorancia, o por malicia.

4. *Se pretenden demostrar tesis falsas o discutibles con dibujos y figuras creadas arbitrariamente.*—En un libro que pretende ser científico no puede fundarse, ni corroborarse, la prueba doctrinal con creaciones pictóricas fundadas en la mitología, o hechas exprofeso para ilustrar y confirmar afirmaciones más o menos hipotéticas. El trabajo que comentamos abunda en reproducciones de ese género, y por lo mismo contribuyen a descalificar la obra, incluso desde el punto de vista meramente científico. Después añadiremos algo más, desde el plano moral, acerca de la mayor parte de las láminas y figuras de la obra, muy superiores en número incluso a las páginas de que consta.

AFIRMACIONES INADMISIBLES EN SANA TEOLOGIA MORAL

Ningún católico consciente puede subscribir, en globo, los conceptos vertidos por el autor acá y allá en el trascurso del libro, cuando se trata de problemas relacionados con la ética, costumbres morales y principios teológicos. Vamos a exponer unas cuantas afirmaciones, que algunas veces responden a tesis doctrinales, para justificar nuestro severo juicio.

1) Considera el autor como «*premisas*» necesarias para adentrarse en el estudio de la sexuología, entre otras, la siguiente: «Nos hacen sonreir algunas disposiciones del Código Penal vigente, ciertas sentencias de nuestros Tribunales y determinadas censuras de películas y manuscritos de comedias»; y a continuación parece lamentarse de que «los psiquiatras comprueban que... las relaciones sexuales quedan subordinadas a consideraciones religiosas, a prohibiciones sociales y a leyes restrictivas, arbitrarias e incongruentes» (p. 33). Y para confirmar los peligros que acarrea la ignorancia sexual, refiere un *caso de observación personal*, en el que la protagonista es una muchacha cuyo padre «fué siempre muy severo en lo concerniente a las costumbres de su hija, la cual, por prohibición paterna, no iba nunca a los bailes y apenas tenía amigas; la obligaba, inclusive, a caminar por la calle con la vista baja, para no ofender su modestia... Giorgina (tal era su nombre) no tuvo ninguna lectura malsana; como estaba educada en la religión, todo su *alimento* intelectual consistía en libros piadosos y algunas revistas honestas...» Después narra el autor sus malos pasos con un joven, de los que, como consecuencia, viene una criatura más al mundo y concluye con este comentario: «Su ignorancia sexual ha permitido una conducta cuyas consecuencias han sido harto graves. Hemos de preguntarnos, desgraciadamente, si algo de lo que solemos denominar vicio (y que, en el fondo, es experiencia) la habría salvado. La ignorancia es demasiado confiada y consiente en errores, espantosos errores, que la llamada *mala conducta* enseña a evitar. ¿Acaso la malicia no defiende más, muchas veces, que la inocencia, porque aquélla *sabe* y ésta ignora?» (pp. 36-37).

Critica como perjudicial el «rehuir la contemplación del desnudo propio y del otro sexo, considerándola como indecorosa»; y añade que no está bien «juzgar la moral de cada individuo por

sus actos sexuales, los cuales responden, muchas veces, a contingencias puramente espinales» (p. 38).

En consecuencia, boga por la más amplia libertad de pensamiento y, bajo muchos aspectos, de expresión, en materia sexual; añorando los tiempos en que había más comprensión, y fustigando las trabas que se pusieron en otros (p. 43). No podía menos de renovar las críticas hechas a Daniel de Volterra por haber «velado con prudentes y lamentables superposiciones las desnudeces femeniles de las pinturas de la Capilla Sixtina» (página 44). Y se pone del lado del autor SCREMIN, porque el Santo Oficio había juzgado desfavorablemente un libro suyo titulado «*Higiene de la Castidad*» (ib.).

Puestos en esa misma línea, es explicable que autorice la contemplación de *obras de arte* en las que se tratan claramente los problemas sexuales, incluso cuando se muestran a los mismos niños de las escuelas (p. 47); y también que juzgue desfavorablemente la prohibición «de promiscuidad de sexos en las primeras clases del Instituto» (p. 50).

En todos estos pasajes, y muchos más que podríamos copiar, se descubre claramente la idea del profesor de Mantua, para el cual, la ignorancia sexual (que por cierto nunca es tan absoluta como pretende el autor), es *causa* de todos los males que se estudian en su obra. A nuestro juicio, sin embargo, muchas de las atrocidades sexuales que refiere a través del grueso volumen o son efecto de la ciencia y experiencia que los protagonistas tienen en esas materias, o tienen lugar a pesar de conocer perfectamente el complejo mundo de la sexualidad; hasta tal punto consideramos valedero este juicio nuestro que nos atreveríamos a concluir que son mayores los males y los trastornos provocados por el conocimiento en esta materia, que los que tienen por origen la ignorancia; y sobre todo que nunca será lícita la enseñanza indiscreta acerca de un problema tan resbaladizo, como parece propugnar el autor. Este aprueba, y cree pesar en favor suyo, la decisión de la «iglesia anglicana, la cual ha tomado, sobre el particular, una actitud de vanguardia. Así, v. gr., organizó recientemente en el salón de la Sacristía de San Martín, en Londres, una exposición acerca del sexo y del matrimonio» (p. 36). Para dar mayor valor al ejemplo podría el autor haber declarado que esa misma iglesia manifestó oficialmente lícitos

el malthusianismo, la *copula dimidiata*, el *amplexus reservatus*, y que permite el divorcio. Si eso puede ocurrir entre los protestantes, sin embargo no tendrá lugar en la Iglesia verdadera, cuyas sacristías no son para ese género de exposiciones.

2) El cap. III, dedicado a la *sexualidad* (pp. 113-139), constituye una prueba palmaria del criterio materialista que domina al autor en la composición de este libro. Vamos a entresacar algunas de sus afirmaciones.

Acepta sin mayores reservas las siguientes palabras de GIDE: «*He* encontrado más enseñanzas en la voluptuosidad que en los libros» (p. 114); y hace suya esta frase de MONTAIGNE: «las leyes de la conciencia, que creemos nacidas de la naturaleza, tienen su origen en el hábito» (ib.); y reproduce, sin cortapisa alguna, esta expresión de PALAMIDESSI: «El coito es la felicidad más grande que existe, tanto desde el punto de vista físico, como en el astral o emotivo y en el espiritual» (p. 115). Y, más adelante, añade, por su cuenta, el autor: «La moral es, muchas veces, únicamente la honesta máscara de la necesidad, sin sacrificio, de hacer economías genitales» (p. 138).

Dando por bueno el testimonio de BEBEL, se atribuye a San Pablo y a Santo Tomás las siguientes reflexiones: «Vuestras mujeres se callan en las reuniones de la Iglesia porque no les está permitido hablar, pero deben ser vigiladas y si quieren saber alguna cosa deben preguntársela a su marido, porque es cosa deshonesta para las mujeres hablar en la Iglesia. La mujer es una hierba mala que crece con rapidez; es un hombre incompleto cuyo cuerpo alcanza pronto su total desarrollo, porque vale menos y porque la naturaleza se ocupa menos de ella. Las mujeres han nacido para estar siempre bajo el yugo de sus señores y patronos, los cuales, con la superioridad que Dios les ha concedido, están destinados a reinar» (p. 125). Sin ninguna referencia a los lugares precisos de las obras que contienen esas frases, el autor de este libro supone como fidedigna esa cita y se complace en añadir el siguiente comentario burlesco: «San Pablo y Santo Tomás no preveían, probablemente, que las mujeres serían electricistas y legisladoras» (ib.); y para curarse en salud termina con estas palabras, que debieran haberle excusado de la referencia maligna: «pero quizá se atribuyen a ellos opiniones que no son suyas» (ib.).

3) Tan acentuado es el concepto materialista que del hombre posee el Dr. PELLEGRINI, que incluso llega a explicar en sentido sexualista los actos y las manifestaciones más espirituales de la criatura racional. Según el autor, múltiples formas de misticismo no son más que una «sublimación amorosa» (p. 115), de tipo sexuológico (pp. 207-213); y para corroborarlo trae el ejemplo de Santa Teresa en éxtasis, Santa Catalina de Sena recibiendo los estigmas, y San Antonio en oración profunda mientras es tentado. Y reafirma esta opinión suya con palabras ajenas, como es su costumbre, quizá para disculparse ante posibles impugnadores. Dice, copiando a BUONAIUTI: «El hombre se distingue de los demás seres vivos sólo por su prodigiosa capacidad de transfigurar y transportar la voluptuosidad sexual a todas las formas de su vida espiritual. El hombre siente estremecimientos de voluptuosidad tanto en la contemplación de las auroras y de los ocasos, como en la embriaguez mística de sus relaciones con Dios y con la sociedad universal de los hermanos» (p. 207). Incluso llegan a tomarse en sentido erótico el «olor de santidad» que despedían algunos santos, ya en vida, ya después de su muerte (p. 243); y hasta habla el autor «de genitales (de santos) considerados como reliquias religiosas» (pp. 311-312). No se puede negar que los estados místicos pueden tener repercusiones en la parte somática y si se quiere en la esfera sexual, como desde muy antiguo viene enseñando la teología; pero de ninguna manera se puede admitir que esas manifestaciones sean una «sublimación sexual». Lo místico y lo sexual son cosas completamente distintas, que excluyen todo intento de comparación; y querer interpretar esas manifestaciones como originadas por lo sexual, aunque sublimadas, es tan absurdo como decir que las convulsiones epilépticas son manifestaciones místicas.

4) Aunque el prof. RINALDI titule sólo la mitad de su obra bajo el epígrafe de «Anomalías sexuales,» sin embargo bien pudiera extenderse ese título a toda, o casi toda, la obra. Si bien haciendo una protesta de que incluye *la virginidad* en esta sección de las *anomalías cuantitativas* «por conveniencias de exposición» (p. 334), es no obstante significativo ese lugar que le concede (pp. 335-349); así como también a la *castidad y continencia* (pp. 350-376), para lo que no se aducen atenuantes de ninguna clase. Impresiona más esta medida, cuando los capítulos que siguen en esa misma sección están consagrados a estudiar *la frigi-*

dez (pp. 377-384), *el horror a copularse* (pp. 385-389) y las *anomalías por exceso del instinto sexual respecto a la intensidad de la libidine* (pp. 390-423). No sería esto demasiado vituperable si por otra parte las afirmaciones vertidas en esas páginas estuviesen exentas de afirmaciones irreconciliables con la sana moral; cosa que no ocurre, como vamos a ver.

Si, como a médico, pudiera concedérsele enjuiciar únicamente la virginidad desde un punto de vista biológico, no le es lícito en nigún caso definir la virginidad, en sentido teológico, como «el freno de la razón por el que la persona llega a extinguir completamente toda forma de goce sexual» (335)); y esto aunque lo haga usando palabras de FERRARI. Le hubiera sido mucho más fácil, y habría obtenido mayor acierto para encauzar su estudio, haber reproducido la doctrina de Santo Tomás sobre este punto. «La virginidad—explica el Angélico Doctor—, *materialmente* considerada, es la integridad carnal inmune de todo experimento venéreo; pero lo *formal* en la virginidad es el propósito de conservar esa integridad en honor de Dios» (1).

Cuando trata de *valorar la virginidad* se expresa de forma muy ambigua y aduce múltiples testimonios nada respetuosos para la más delicada virtud. Con respecto a la desfloración, emite el siguiente juicio: «Con la desfloración hierogámica se relaciona el *jus primae noctis* (para algunos eruditos es dudoso que tal institución se diera realmente); o sea, que el señor tenía el privilegio de la desfloración de todas las esposas de sus tierras; los eclesiásticos, que dado su voto de castidad no podían ejercerlo, lo transformaron en impuesto» (p. 345).

Concluye el capítulo con un súbtítulo y unas reflexiones totalmente inexactas y fuera de lugar, o sea: *Virginidad y misticismo* (p. 348). Dice que «las vírgenes de las leyendas cristianas rehusan el amor carnal no, como generalmente se cree, por defender el propio pudor..., no por hallar más fácilmente abierta la puerta de la vida eterna, sino por *antipluralismo,* porque ser castas es una fidelidad necesaria impuesta por el amor hacia el Esposo Celestial» (ib.); y téngase en cuenta que aquí la palabra *amor* posee un sentido biológico y exclusivamente humano. Ilustra esta tesis con relatos entresacados de las que él llama «leyendas cristianas» sobre Santa Inés, Santa Catalina de Alejandría,

(1) (II - II, q. 152, a. 3 ad 1).

Santa Margarita de Antioquía, Santa Isabel, Santa Cecilia; incluso ofende al lector con estas maliciosas palabras sobre la Virgen Santísima: «Hay aún hoy plegarias sencillas, dirigidas a la madre del cielo (llamada *virgo virginum, virgo prudentissima, veneranda, praedicanda, potens, clemens, fidelis,* etc.) con patetismo de enamorados. Así encuentro en un libro de devoción: «*Oh madre amorosa, ruega por mí, que te amo y de amor suspiro por tí*» (ib.). Y concluye el capítulo con esta observación: «El amor por el Esposo del Cielo se convierte, después, en algunas ocasiones, en ardor y éxtasis de pasión, como en Santa Teresa, o como en las bodas místicas de Santa Catalina» (p. 349).

Esta obra, repetimos, desconoce otro amor que no sea el sexual, y profana lo más noble y elevado, por ignorancia crasa o por malicia refinada. Si es verdad el adagio de que «*omnia munda mundis*», el autor justifica también la afirmación de que «*omnia immunda immundis*».

5) Sobre *la castidad y la continencia* expone ideas no menos materialistas que las anteriores. Explica las teorías opuestas que luchan por su defensa o que la impugnan como antinatural; y lo hace de forma nada airosa para la moral católica: «Para unos —dice—, todo debe ser respeto a la sola naturaleza de las funciones; para otros todo debe inclinarse ante la ética tradicional» (p. 351). Y más adelante añade: «Los estudios sobre la continencia se convierten, al cabo... en torneo entre mogigatería y laicismo; contienda entre la moral del Pentateuco y la de *á bas la callote*» (ib.). Por eso concluye: «No existen verdaderos estudios sobre la continencia, sino sólo libros, monografías, conferencias, prédicas, razonamientos capciosos» (ib.).

Esos «verdaderos estudios sobre la continencia» quizá nunca puedan ser escritos, porque para el autor «la ética es materia opinable» (p. 364); y depende mucho que esta materia se mire «con lentes seniles o con los ojos de la juventud» (p. 369). Se niega, por lo tanto, abiertamente la existencia de verdades fundamentales, que todos deben admitir en sana ética natural y, más todavía, en moral cristiana; dudar u opinar sobre estos principios a nadie le es permitido.

Habla con más entusiasmo de la «dañosidad de la continencia» (pp. 53-362) que de la «supuesta inocuidad» de la misma (pp. 362-364); y entre los muchos argumentos que esgrime en

favor de la primera tesis habla del «episodio de las monjas agustinas de Colonia en 1564 (tal vez no exacto históricamente) referido por OFFERGELD; por estar constreñidas a la continencia, al cabo de cierto tiempo habían formado círculos histéricos (una especie de clubs candestinos, añadimos nosotros) que el cronista de la época describía como *infima corporis parte succussata ad eum modum qui Veneri solet adscribi, oculis interum clausis*» (p. 357), es decir, como si estuviesen experimentando el organismo; y comenta por su parte el Dr. PELLERGINI: «OFFERGELD olvida que nada más útil podía haber para aquellas mujeres, culpables eclesiásticamente, que creer que estaban presas de una posesión demoníaca y que eran víctimas de un poder infernal, en lugar que de su lascivia» (ib.).

Entre las «tesis que establece sobre las ventajas y desventajas de la continencia», esta es la primera: «Es dudoso que haya una continencia integral» (p. 365). Puesto que ésta equivale a la castidad perfecta, hay que advertir que la duda es infundada; ya que, según la doctrina católica, la castidad perfecta es posible, como lo prueba el hecho de que tantos Santos y Santas hayan observado incólume esta virtud. A este respecto nótense las palabras de Pío XII en su encíclica sobre la virginidad, del 25 de Marzo de 1954: «La virtud de la castidad no nos exige que no sintamos el aguijón de la concupiscencia, sino más bien que lo sujetemos a la recta razón y a la ley de la gracia, tendiendo a lo que es más noble en la vida humana y cristiana».

Contra esta afirmación de que «la castidad es más noble humana y cristianamente», pugna otra afirmación del autor, el cual, ante la disyuntiva de tener que elegir la continencia o la incontinencia, se despacha con esta frase: «No se trata de elegir entre un mal y un bien, sino entre dos males» (p. 367).

Como la continencia es causa muchas veces de graves trastornos, según el autor, de ahí que se interese mucho para aliviar la situación de algunas personas que se ven compelidas por la fuerza a su observancia, buscar remedios adecuados. Hablando de los presos, cuya vida carcelaria les obliga a vivir lejos de las personas que normalmente deben ofrecerles el complemento de su apetito sexual, se explica en los siguientes términos: «La cárcel transforma a los mejores individuos en impotentes, en homosexuales, en ispecionistas o en invertidos (TOLLER). Debe-

rían concedérseles, a los prisioneros, visitas femeninas sin testigos. Debe abolirse toda pena disciplinaria para la homosexualidad carcelaria que no concierna a los menores y no sea violenta (TOLLER). Entre los oligofrénicos (no obstante la menor vivacidad de la libidine, en oposición a la de los encarcelados) está difundidísima la ipsación; sería conveniente permitirles (previa esterilización) mayor libertad de relaciones sexuales (LEMBACH)» (p. 375). El autor hace suyas también las palabras de BRANTOME, que considera una obra de «caridad y misericordia» el proporcionar a los prisioneros mujeres con las que sacien su concupiscencia: «Il y a une autre forme de charité qui se pratique a l'endroit des pauvres prissionniers qui sont privés des plaisir de dammes, desquels les geollèdes et les femmes qui en ont la gàrde en ayant pieté, leu font part de leurs amours et leur donne de celá charité et misericorde» (ib.).

Se quiere, pues, autorizar una cosa intrínsecamente mala con el objeto de atajar algunos peligros para los encarcelados (que según el autor son «los mejores individuos»), sin darse cuenta de que al mismo tiempo está fomentando su degeneración.

6) Ante la imposibilidad de ir estudiando capítulo por capítulo una obra tan extensa, vamos a recoger a continuación algunas de las otras muchas afirmaciones incompatibles con la moral católica:

a) «El satisfacer uno (de los fines del instinto sexual) con independencia del otro, como v. g. *en el malthusianismo,* constituye una deficiencia funcional, *no* una perversión *ni* un acto *contra natura*» (p. 206). «La ipsación (o maniobras masturbadoras) debe ser ignorada voluntariamente, hasta que no surjan daños sensibles» (p. 438). Ambas cosas son *siempre* ilícitas y siempre *antinaturales*; contra lo que asegura el autor frecuentemente (véase por ejemplo en la p. 205).

b) «La procreación no es fin esencial del matrimonio» (p. 208). Diríase que, según PELLEGRINI, el fin primordial en sexuología es la «detumescencia», o sea, lo puramente animal. La procreación o, con más propiedad, el bien de la prole es el fin principal, esencial, de todo matrimonio, aunque no lo sea *el hecho* de engendrar.

c) «Recuerda *justamente* MANZINI... que el incesto (sobre todo en línea recta), la polygamia y el concubinato son ordenados

sólo por las leyes humanas y no por las divinas» (p. 662). No pocas veces, y ésta es una de tantas, el autor expresa su parecer con palabras ajenas; dando pruebas de ignorar el IV y VI precepto del Decálogo, que son expresión de la ley natural y también de la positiva divina. ¡Ojalá siempre ignorase ese Decálogo, porque cuando se refiere a él lo hace con frecuencia para ridiculizarlo!

d) «No es aceptado de modo universal el concepto de que el incesto (y habla del «gran incesto», o al menos el lector así lo interpreta) sea eugenésicamente perjudicial... *Algunos* casos *aislados* desmentirían tal optimismo» (p. 662). A renglón seguido (p. 663) el autor da cuenta de *nueve* casos en los cuales se señala el incesto como *única* o *principal causa* de abortos, intentos de suicidio, matricidio, etc.

e) «De ello se deriva que la esterilización es irracional *cuando faltan* en el incestuoso *notas degenerativas claras*» (p. 673). La moral católica y la ética natural enseñan mucho más tajantemente que la esterilización es irracional *aunque* existan esas «notas degenerativas».

f) Define la castración cómo «la estirpación o magullamiento de los testículos» (p. 103); y después se hace eco, aunque algunos Concilios y Obispos lo hayan reprobado, de que «algunos teólogos han sostenido el derecho de los padres a castrar a sus hijos para asegurar a éstos un buen porvenir artístico» (p. 104). «Finalmente—concluye—la castración no ha sido nunca causa de divorcio» (p. 107). Olvida el autor que en derecho canónico constituye impotencia perfecta la falta de «effusio veri seminis in testiculis elaborati»; y por consiguiente que si ese defecto es previo a la celebración del matrimonio constituye causa de nulidad y debe procederse al divorcio pleno.

g) Hablando de la necesidad «de proteger a la mujer contra la brutalidad de los maridos» (p. 353), se entusiasma más de la cuenta al decir que «hoy vamos por buen camino, ya que la fecundación artificial ha abolido la necesidad de la cópula» (ib.). Ese «buen camino» no es precisamente el señalado por la moral católica, que reprueba, incluso como «antinatural», ese sistema artificial de fecundación femenina.

h) Al hacer una exposición de los argumentos en pro y en contra de la prostitución, se expresa de forma bastante sectaria,

ofreciendo unos argumentos más fuertes en favor de la permisión y protección oficial que en sentido abolicionista. El estudio de este problema lo inicia con estas palabras: «La prostitución ha sido estudiada, más que en su conjunto, desde puntos de vista particulares. Algunos la consideran *moralmente*; y por esto la condenan, dado que tienen por ilícita toda copulación extraconyugal» (p. 545). En ésta, como en tantas otras ocasiones, el autor trata de contraponer el juicio de los moralistas al de los biólogos, fisiólogos, políticos o juristas; como si no hubiera interferencia en todas esas esferas y como si cada uno estuviese autorizado para dogmatizar independientemente de las leyes morales. Por otra parte, en este punto concreto, resulta ya anticuada, ya que en España ha sido reformada la legislación sobre la prostitución, llegando felizmente a ser abolida por la ley.

i) La transcripción que se hace de algunos documentos, referentes al proceso instruído contra Santa Juana de Arco, tienden maliciosamente a enjuiciar su conducta obstinada en vestir traje de hombre como un caso de *traversismo*; lo deducimos de ver que el autor refiere el hecho en el capítulo dedicado a esta anomalía sexual y de las palabras que le sirven de colofón al relato: «Queda por indagar, porqué Juana de Arco fué tan tenaz en querer vestidos de hombres; su travestismo hace pensar en una coacción endógena, no carente de interés para un sexuólogo» (p. 646). Esto es irreverente no sólo para la Santa, sino también para la misma Iglesia que le ha otorgado el honor de los altares.

j) Es igualmente desafortunada, por no interpretarla de maliciosa, la explicación que ofrece de la irregularidad para las órdenes a que se refiere el can. 984, 2° («los defectuosos de cuerpo»): «También podríamos referir—son sus palabras—a los *errores de sexo* las normas en virtud de las cuales los deformes están excluídos del estado eclesiástico» (p. 785).

k) Una prueba más de la poca fortuna que tiene el autor cuando toca asuntos que se relacionan con la moral, la historia eclesiástica o el derecho canónico, se nos ofrece en la explicación que da de las siguientes palabras del can. 1068, § 3: «*Sterilitas matrimonium nec dirimit nec impedit*». Dice así: Observemos que la esterilidad del matrimonio no significa esterilidad de los cónyuges, ya que éstos pueden ser fecundos aunque el matri-

monio permanezca estéril. Un matrimonio puede ser estéril por la escasez de sus ayuntamientos; porque se realicen en determinados períodos del mes; por frigidez de la mujer; por prácticas neomalthusianas u otras causas análogas. En consecuencia, cuando el legislador eclesiástico afirma que la esterilidad no dirime el matrimonio, entiende, sustancial y sabiamente en mi opinión, que no constituye prueba de la impotencia de los cónyuges, no que la esterilidad, individualmente considerada (*sive ex parte viri, sive ex parte uxoris*) no deba estimarse como tal» (p. 786). Esta es, claro está, la *opinión particular* del Dr. PELLEGRINI; porque la doctrina de la Iglesia y la opinión de todos los canonistas es muy distinta. Según éstos la esterilidad nunca puede confundirse con la *impotencia*, y por lo mismo jamás puede anular el matrimonio; y la sutil distinción lingüística entre «esterilidad del matrimonio» y «esterilidad de los cónyuges» no tiene aplicación en la interpretación de este canon, ya que la ley habla expresamente de la esterilidad de los cónyuges, que da por resultado lógico la esterilidad del matrimonio; y éste nunca se impide, ni se dirime, a pesar de que ese defecto individual de los cónyuges prive de los hijos a los esposos.

7) Al estudiar «las bases biológicas de la seducción amorosa» (en la Parte V) resulta que, para el autor, todas las células del organismo humano son fuente inagotable y poderosa del placer erótico; parece como si desde los huesos hasta la sangre, sin excluir los cabellos, las uñas y hasta las mismas heces, todo hubiese sido puesto por Dios en el hombre para suscitar y saciar el deleite carnal. Dedica seis capítulos para hablar de la «estesiología olfativa, visual, acústica y táctil»; y a través de ellos hace afirmaciones que rayan con lo ridículo. Veamos algunas:

a) «Toda belleza impulsa a la reproducción, y este es, precisamente, el efecto que le es propio, desde la más baja sensualidad hasta la espiritualidad más elevada» (copia esta afirmación de PLATON y de NIETZSCHE) (p. 251).

b) Concede gran importancia erótica a las ligas, guantes y otros adornos que suelen usar las personas (p. 287). Y añade: «Las jovencitas saben muy bien lo seductora que es una pierna, con el pie en extensión, apoyado en el suelo, mientras ellas están sentadas en el sillín de la bicicleta» (p. 289); aunque esto no le impide afirmar más tarde: «Es inútil proscribir la desnudez de

las piernas, en aras del pudor, en las escuelas y en los locales dedicados a la oración» (p. 291).

c) Afirma sin restricción alguna que cuando alguien llega a un tranvía distingue inmediatamente, por el calor del asiento que ocupa, si antes fué ocupado por una mujer o por un hombre (p. 297).

d) De no menor excesivo infantilismo consideramos la siguiente observación: «Las gafas resultan, en general, sexualmente inhibitorias, acaso porque suscitan la imagen mental del maestro, del pedante o del anciano; sólo para determinadas personas, y en casos aislados, ejercen fascinación y pueden, inclusive, convertirse en fetiches; algunos les atribuyen el significado de un aparato genital femenino externo...; pero otros oponen que los lentes simbolizan más bien los testículos. El monóculo constituye—se dice—una recuerdo del órgano copulador masculino; y los impertinentes (gafas de mano), de la vagina, por lo que los homosexuales rechazan su uso» (p. 316); esas «extravagancias», el autor no deja de indicarlas aunque sea «a título de curiosidad».

e) Hablando del *pluralismo sexual* (es decir, del uso de múltiples objetos amorosos para saciar la libidine (p. 652), refiere, entre los que son de carácter *religioso*, lo que él llama «misas negras (de las que se conserva en la actualidad huella simbólica en el minuto de oscuridad del último día del año») (p. 654).

f) Como indicios de *bestialidad sexual* señala el que «los animales son el juego preferido de los niños, que sienten un verdadero afecto por los gatos y los perros, sus juguetes dotados de vida; con más edad prefieren amaestrarlos y cabalgar sobre ellos, cuando ya ha pasado el tiempo del caballo de madera» (p. 682).

g) Incluye entre los casos de *brutalismo* sexual los siguientes ejemplos: «Señora que dejaba morir de hambre a la criada, pero daba chuletas al perro. Un ladrón, después de haber matado y robado a la novia, se detuvo para alimentar a un canario. Un homicida que, tras de un asesinato, arriesgó la vida para salvar a un gato que se caía del tejado» (p. 693).

h) Después de definir el *narcisismo* como «la obtención del placer por la contemplación de la propia persona o de partes de ella» (p. 448), saca esta consecuencia: «Una difuminación del

narcisismo simbólico retrospectivo existe en la ternura con que algunos miran la propia imagen de un tiempo pasado—en una fotografía o en un retrato—, bien admirando su aire espiritual, bien apiadándose de su aspecto de sufrimiento» (pp. 450-451).

i) Son tanto más chocantes esas afirmaciones, y otras que pudiéramos reproducir, cuanto que por otra parte se muestra tan condescendiente con el exhibicionismo y la liberalidad en materia de instrucción y enseñanza sexual. Las siguientes son palabras suyas: «Mucho menor fuente de excitación erótica sería, en cambio, el contacto físico con mujeres, la vista de los órganos genitales de otro varón, el baile heteroxexual y la observación de los animales mientras realizan la cópula» (p. 63). Y en otro lugar: «La misma enseñanza se obtiene de las colonias desnudistas, comunes a los dos sexos, fundadas en Alemania, Francia, Hungría y Austria. Por ejemplo, en la de Fisiópolis, próxima a París, centenares de jóvenes obreros desnudos reman y juegan al futbol con muchachas, también desnudas, sin que entre ellos se hayan sorprendido gestos ni palabras equívocas» (p. 279). Y, tratando de sintetizar su pensamiento, mantiene estas dos tesis: «Para los individuos adultos que no tienen obligación de continencia, el desnudismo bisexual, si es únicamente contemplativo... no es erógeno; puede serlo alguna vez cuando haya dinamismo...; en consecuencia no se halla exenta de razón la ley británica que considera lícita la aparición de una joven completamente desnuda en un escenario...» (p. 280). «El desnudismo posee una extraordinaria eficacia protectora para los niños y los jóvenes, porque les aparta de la curiosidad genital y de las prolongadas quimeras evocativas; educa, en consecuencia, la castidad del pensamiento» (p. 281).

8) No nos atrevemos a decir que el traductor de este libro haya hecho un gran beneficio a los médicos, sacerdotes y educadores españoles, porque además de la doctrina malsana que desde el punto de vista ético-moral se vierte en él, creemos que no suministra datos altamente interesantes para una vida más digna y más humana del hombre. Pero tenemos que contar en su favor varias notas que introdujo en la parte inferior de algunas páginas, para coregir al autor; de esa manera revela sus sentimientos y convicciones de católico. Por nuestra parte, sin embargo, hubiésemos querido verlas ampliadas en bastantes ocasiones más, cuando la moral y vida cristiana quedan malparadas. En efecto:

a) Está en su punto la observación que hace B. PIGA SANCHEZ-MORATE en la p. 591: «No es lógico, ni lícito—y sólo una grave soberbia puede explicarlo—que los *enfermos* reprochen a los sanos su normalidad, pretendiendo convertir en regla general y verdadera lo que sólo es una excepción, contraria a las leyes de la naturaleza. Es lástima que esta advertencia no se haga en forma general a toda la obra de PELLEGRINI, el cual constituye en norma general las conclusiones a que le lleva la consideración y tratamiento de casos observados en individuos anormales».

b) El autor atribuye sentido sexualista a las siguientes palabras que se hallan en una plegaria cristiana dirigida a María Santísima: «*Virgo quae per aurem concepisti*». El traductor deja sin aclaración alguna esa interpretación que le da el profesor PELLEGRINI en la p. 407; pero más tarde parece arrepentirse y la explica acertadamente: «Nos parece indudable el sentido simbólico de estas palabras latinas, cuya traducción literal es *Virgen que concebiste por los oídos*. María concibe por la voluntad divina al *oir* el mensaje de la Anunciación, trasmitido por el Angel. Bien sabido es que la inmensa mayoría de los pasajes bíblicos encierran un sentido esotérico; y no creemos que pueda admitirse otra interpretación para el que ahora comentamos» (p. 626). También nos hubiera gustado que el traductor multiplicara advertencias por el estilo en otras muchas páginas de la obra, ya que el autor casi nunca acierta cuando, dándoselas de exégeta, cita y explica algunos pasajes de la S. Escritura.

c) Ya hemos dicho que el autor gusta de exponer los casos concretos con descripciones elegantes y poéticas, muchas veces picantes y maliciosas, cuando podía haberlo hecho en forma menos tendenciosa y más científica.. Como por ejemplo, entre otros, podría citarse el caso famoso de la monja de Ubeda (páginas 157-158), cuyas ridículas e inverosímiles circunstancias se señalan de esta forma: «Sus compañeras de convento, cuando la encontraban dormida, se divertían en descubrirla para examinar las anomalías de su aparato genital externo... Fué examinada por un tal Fr. Agustín y por el P. Prior de Baeza...» (Omitimos, por nuestra cuenta, y en honor de la decencia, el diagnóstico atribuído a esos dos religiosos); y termina así: «Durante las supuestas reglas periódicas, se procuraba la sangre mediante la flagelación». Ese mismo caso, de manera más correcta y más

científica, se describe en un documento de la época que el traductor, con buen criterio, transcribe, aunque muy tarde, en la nota a las pp. 785-786. Repetimos que esa nota tendría su lugar más apropiado en las pp. 157-158.

d) Al considerar el hecho patológico de la *homosexualidad* (inclinación erótica hacia personas del mismo sexo), el autor se muestra irreverente para con San Bernardo, a quien atribuye un «criterio diagnóstico, a todas luces insuficiente» (p. 710), porque escribió estas palabras: «*Vir non erigitur nisi per foeminam*» ¿Qué tienen que ver estas palabras del Santo con el homosexualismo? Ante estas actitudes tendenciosas, nos viene de nuevo a la mente el: «*Omnia immumda immundis*!».

OBSCENOGRAFIA VITUPERABLE

1) Hemos dicho al principio que uno de los reclamos en favor de esta obra es el número de figuras y láminas que en la primera página se anuncian y que ilustran sus páginas. Pero a juicio nuestro esto constituye otro capítulo de culpas al que queremos someter la presente publicación; y ello, a pesar de que la edición española, según alguien nos ha dicho, aunque nosotros no hayamos podido comprobarlo, ha suprimido algunas ilustraciones que adornaban al original italiano, y de cuya naturaleza moral podemos vislumbrar algo, a juzgar por las que se nos ofrecen a nosotros. La mayoría son innecesarias, si se tiene en cuenta que la obra está destinada a médicos especialistas; muchas son tendenciosas, porque encierran una idea moral vituperable; gran parte de ellas resultan inútiles, porque en nada sirven para completar la explicación que se da en el texto; y casi todas serían perjudiciales, si llegaran a manos de público en general.

2) A pesar de la justificación general que el autor trata de hacer de las ilustraciones pictóricas y fotográficas que acompañan a la obra (en la p. 48), creemos que no tienen disculpa y que merecen un voto desfavorable, entre otras, las siguientes reproducciones:

a) Carecen de base científica, y suponen una apreciación subjetivista, la que representa a Santa Teresa en éxtasis, obra de Bernini, y que el autor comenta con estas palabras: «*Sublimación amorosa mística*» (fig. 31). La que presenta a Santa Cata-

lina de Sena recibiendo los estigmas, considerada en el mismo sentido que la precedente (fig. 32). Las tentaciones de San Antonio, que ofrecen una buena oportunidad al autor para mostrarnos al Santo solicitado por mujeres, ya sea desnudas, ya vestidas, ya medio ocultas, en forma que se agotan las medidas seductoras (figs. 33, 36, 37, 38). Sin que tenga relación alguna directa con la materia que entonces explica, ilustra gráficamente la *leyenda de la papisa Juana,* dando a luz inesperadamente en una silla gestatoria (fig. 49). Reproduce las absurdas pinturas de San Onofre y de María Egipcíaca (figs. 68, 69) con los cabellos excesivamente desarrollados y que considera de gran fuerza erótica. Exhibe un raro cuadro en el que aparecen «*María e Isabel con los santos embriones*» (fig. 108), y lo explica con estas palabras: «El respeto cristiano a la maternidad hace aparecer el vientre abierto hasta en las mujeres santas; enseñanza profunda de cómo pueden asociarse el candor y la verdad en la instrucción sexual, a través de la religión». Copia una figura del Señor, titulada «*La piedad*», de PERUGINO, «en la que la mitad inferior del tronco no está pintada para omitir los genitales» (fig. 162). En la p. 500 afirma tajantemente que «el flagelantismo tiene siempre significado sexual, aún cuando se disimule bajo disfraces religiosos», e ilustra esa tesis con varios sistemas flagelatorios, uno en forma de cruz (fig. 234) y otro simulando un «colgamiento masoquista» (fig. 237), que trae enseguida a la mente la muerte de varios mártires crucificados o sufriendo al estilo de San Sebastián. La vida del «burdel» es descrita con bastante detalle, y además la ilustra con una escena callejera, en la que son protagonistas una prostituta y un hombre vestido con los hábitos religiosos (fig. 248). Al tratar de la *neocrofilia simbólica* reproduce un cuadro en el que vemos a una «prostituta—así lo comenta el autor—tendida en el lecho y blanqueada con polvos para simular la palidez cadavérica. Un pervertido sexual, disfrazado de fraile, arrodillado, murmura palabras incomprensibles; luego se echa sobre la falsa muerta, la cual, ocurra lo que ocurra, no debe moverse» (fig. 281).

b) Existen también muestras pictóricas desagradables, innecesarias por competo para el autor y para el lector; nos referimos principalmente las que muestran a la pareja humana en acto copulatorio o pre-copulatorio (figs. 1, 2, 12, 13, 14, 87, 89, 90, 91, 106, 137, 139, 141, 142, 143, 144, 148, 152, 153, 156, 157,

252, 272, 284, y en las láginas que acompañan a las págs. 80, 96, 336, 352, 760); o esos mismos actos, siendo protagonistas los animales (figs. 6, 17, 112, 113, 114, 197); no faltan tampoco los ejemplos de ayuntamientos bestiales, en los cuales la mujer ejerce la función pasiva respecto del cisne (figs. 283, 285).

c) Entre las muchas figuras obscenas y hasta groseras entresacamos dos que muestran plásticamente la «actitud típica del organismo» (figs. 19 y 202) en la mujer, y otra en la que el hombre y la mujer se entregan a la mastùrbación, «rascamiento y caricias, como expresión amorosa» (fig. 155), en frase del autor.

d) Son abundantes las láminas a toda plana que exhiben el cuerpo desnudo del hombre y de la mujer en actitudes poco honestas (v. g. las intercaladas entre las pp. 144-145, 160-161, 288-289, 336, 448), y es curiosa la que acompaña a la p. 353, porque se titula «desnudo casto» y representa a una mujer totalmente desnuda y ¡nada inhibitiva eróticamente!

e) El desnudismo no sólo tiene su defensor teórico en el profesor PELLEGRINI, sino su propagador entusiasta en el orden plástico; abundan las reproducciones de este género, aunque ahora destaquemos las correspondientes a las figuras 77-82, 88, 130-148, 163-165, 175-181, 201, 202 bis, 203-208, 212, 244, 265, 274, 289, y las que acompañan a las pp. 312, 328-329, 456-457, 560, 656-657, 760.

f) Otro grupo de figuras, consagradas a patentizar gráficamente ciertas anomalías físicas o psíquicas, y que no hacían falta ninguna en este libro, son las siguientes: dos (las figs. 47-48) que exhiben modelos de *hermafroditas*, correspondientes a la pintura pompeyana; otras dos (las figs. 110-111) que muestran el *sucubismo materno*; dos más (las figs. 239-240) como ejemplo de *algolagnia* (es decir, dolor amoroso buscado voluntariamente); una (la fig. 268) que representa a un individuo en el acto de la defecación, mientras otros que le contemplan experimentan el placer sexual; otras que representan a la mujer en actitud voluptuosa con la calavera humana sobre su cuerpo (fig. 276 bis), o abrazada al esqueleto del varón (figs. 376, 280).

No podemos seguir relatando esta exhibición de desnudos, porque además de ser difícil la catalogación de los mismos según un sistema ordenado, resultaría demasiado prolijo.

LA OBRA ANTE LA CRITICA

1) Ya dijimos que al libro precedía y acompañaba una hoja volante en la que aparecían los nombres de prestigiosas figuras de la ciencia médica y de la moral católica recomendando su contenido y su lectura.

Uno de los profesores eclesiásticos que se cita en favor de la obra es el P. AGAPITO DE SOBRADILLO, O. F. M. Cap., Catedrático de Moral en la Universidad Pontificia de Salamanca. Por tenerlo cerca de nosotros, pudimos preguntarle sobre el informe favorable que se le atribuye, y resueltamente nos dice que él nunca la había aprobado ni elogiado, antes bien que su informe escrito, enviado al editor, y del que nos muestra una copia, señala siete graves reparos doctrinales a otras tantas tesis o afirmaciones del Dr. PELLEGRINI, además de hacer constar la siguiente impresión general: «El autor se mueve en un plano meramente natural, prescindiendo por completo del elemento espiritual, del que no deben prescindir ni siquiera los médicos».

Las únicas palabras favorables que pudo espigar el editor en este severo informe, y en las que quizá se funda para incluir su nombre entre los admiradores del libro, son las siguientes: «Mérito del Dr. PELLEGRINI es haber tratado estas cuestiones con método más científico, con aparato crítico y con abundante casuística, en gran parte personal».

De una expresión tan comedida no es lícito servirse para hacerle solidario de la doctrina y obra que reseñamos, máxime cuando se silencian otras palabras que el citado P. SOBRADILLO escribe en su informe: «El contenido de este trabajo—dice, refiriéndose a su valor científico—no es nuevo. Todas estas cuestiones han sido tratadas anteriormente por otros autores ya hace bastantes años». Y, por lo que toca al aspecto moral, añade: «Todos estos reparos, bajo el punto de vista moral, impiden que la obra pueda ser puesta en manos del público en general. Sólo los médicos pueden hacer uso de ella, teniendo en cuenta o sabiendo estos mismos médicos que las afirmaciones del autor no siempre son conformes con la moral cristiana».

Esto, que se refiere exclusivamente al P. SOBRADILLO, nos hace dudar de que las otras firmas de profesores eclesiásticos hayan suscrito los informes elogiosos que se anuncian en el pros-

pecto ; aunque el fundamento es sólido, no queremos, sin embargo, afirmarlo de forma tajante.

2) La autoridad médica, que con especial empeño se cita para avalar la obra, es el catedrático de Medicina Legal de la Universidad de Madrid y que prologa este libro. Está en su derecho el editor para usar su nombre en las hojas de propaganda, porque se lo permiten las siguientes frases del ilustre profesor : «El maestro de Padua, en la madurez de su talento y de su experiencia forense, se encara resueltamente con la materia, y la trata sin ojos cargados de prejuicios, y la expone con veracidad y seriedad, con claridad y sencillez, con delicadeza y tacto, con sobriedad, sensatez y honestidad, con pureza de intención, con mente, sentido y orientación médico-legal, dada la especialidad que cultiva, para que no sea ni piedra de tropiezo ni roca de escándalo ante la inteligencia y el sentimiento de los numerosos estudiantes y estudiosos que ha de tener la obra. Nada hay en estas páginas que pueda satisfacer turbios anhelos de posibles lectores procaces, en cuyas manos no deben caer. La pluma competente, segura, decidida, sin vacilaciones ni hipocresías, de PELLEGRINI, ha sabido y logrado evitar todo eso» (p. 4). Y más adelante añade : «La obra de RINALDO salva y llena un vacío... y viene a remediar la penuria de libros autorizados acerca de estas materias. Tanto más, cuanto que dicha penuria explica en no pocos que se llaman expertos y peritos en ellas, la falta de una adecuada instrucción de conocimientos exactos y dentro de los justos límites, sobre estas cosas, y cómo han prosperado tantos errores y falsedades sobre los mismos, y cómo se ha prodigado una pretenciosa y perniciosa literatura paracientífica o pseudocientífica, sino algo peor, inconfesable, que no ha hecho más que sembrar de cizaña y veneno este ámbito del humano saber, que ha contribuído muy mucho a la formación de un atormentado y tormentoso clima moral, morboso, asfixiante, abyecto» (p. 6).

Después del análisis tan prolijo que hemos hecho de la obra en las páginas precedentes, podrá el lector darse cuenta con facilidad de lo gratuitas que son algunas expresiones del profesor de la Central, por no decir inexactas o erróneas. Pero es mayor nuestra extrañeza cuando leemos este otro cálido pasaje del prólogo : «Fiel al riguroso orden ético, a sus debidas exigencias,

a sus obligatorios postulados, PELLEGRINI se impone a las oleadas de pornografía, de indecencia, de concupiscencia, de lascivia, que ahoga estos temas, y en las que es muy fácil caer ; y si bien los expone con cierta crudeza, sobre todo en la abundante casuística, en su mayor parte personal, sin embargo los encara con altura de miras, con seguridad de criterio, con firmeza de doctrina y, venciendo no pocas dificultades, los trata y desarrolla limpiamente, con loable sentido de discreción e inteligente mesura en los criterios y en el lenguaje» (pp. 5-6).

Este benévolo juicio está desmentido por el autor a través de toda su obra : «No «es fiel al orden ético, a sus debidas exigencias y a sus obligatorios postulados» ; tampoco se impone contra «las oleadas de pornografía... que ahoga estos temas», como hemos querido probar anteriormente ; en la «abundante casuística» abundan también las expresiones y frases que no debieran escribirse, porque falta la «discreción e inteligente mesura en los criterios y en el lenguaje» (así comienza la descripción de un caso observado por él mismo : «Muchacha de dieciocho años ; aspecto mediocremente agradable ; muy religiosa, como la madre [ésta ha tenido dos hijos legítimos] ; de buenas costumbres...« (cfr. p. 347 ; y después se describe su vida inmoral con el novio y las consecuencias tristes de la misma); abundan los pasajes poco «limpios», tanto en el texto como en las ilustraciones, y se emplea en algunos casos un «lenguaje» desagradable, por ejemplo, cf. pág. 246, que por decoro omitimos aquí.

Por todo lo cual, juzgamos que pocos se atreverían a suscribir estas afirmaciones de ROYO-VILLANOVA : «Pocos tratados como éste, perfectamente realizado en el fondo y en la forma, abordan de una manera completa y correcta el estudio teórico y doctrinal, técnico y práctico de aquellos hechos, problemas y cuestiones sexuales que más frecuentemente se plantean en la administración de justicia, ante el médico, el abogado, el confesor, el moralista, etc.» (p. 7). «Libros como éste, que alcanzan amplia y cumplidamente su elevado fin, son indispensables para el estudio, el repaso y la consulta» (p. 6).

3) No sabemos la aceptación que el público habrá de dar a esta obra ; pero nosotros no estamos, como el prologuista, «seguros, firmemente convencidos, de que la obra será muy bien

recibida, lo mismo como texto de consulta que como texto de instrucción, por todos los especialistas de habla castellana, principalmente por parte de aquellos que, por razones profesionales, están más obligados, con mayor responsabilidad, a conocer y comprender rectamente, con elevadas miras, estas materias y atender y entender a las angustiadas y confusas víctimas del instinto, y penetrar en la raíz humana de las personas que padecen tal género de morbosidades, sin agravar ni empeorar su situación individual y social por falta de tacto, de comprensión, de conocimientos rectos y seguros» (p. 7).

Por de pronto, constituye una pega para el editor y un atenuante grave para las frases precedentes, la censura oficial del Estado, que ha restringido y condicionado su venta al público en España. Si desde el ámbito exclusivo de la medicina puede acarrear esta *Sexuología,* que debiera apostillarse *Patológica,* alguna ventaja a los especialistas, han de tener en cuenta siempre los reparos tan importantes y las cortapisas muy numerosas que exige la moral católica y la misma ética natural, como vemos han hecho el P. Sobradillo y el P. Cristobal Alonso, cuyos juicios críticos tenemos delante y nos han ayudado a redactar estas páginas, de las que también nosotros nos hacemos responsables.

Ambas críticas, la estatal y la eclesiástica, parece que ya las presentía el autor ; y trataba de salir al paso de las mismas en la p. 42 de la obra : «Los estudios sobre la psicosexualidad son considerados por muchos como nocivos, por la curiosidad que a veces suscitan y que se tiene por malsana. El *quieta non movere* es fundamental principio de la ética coriente, que considera la sexualidad como un absceso que no fuera necesario sajar, en espera de que por sí solo se reabsorba o se circuscriba. Esta opinión se halla muy difundida incluso en los países de elevada cultura, siempre esclavos del prejuicio de que lo que existe no *es* mientras no se hable de ello. El clima político no constituye razón alguna de diferencia, aunque, naturalmente, los regímenes dictatoriales son, a tal respecto, de severidad extremada». Si quiere calificarse a un régimen y a la Iglesia como «regímenes dictatoriales» porque dicen la verdad y defienden sus derechos, aceptamos la severa crítica del Dr. Pellegrini. Pero de lo que no podrá gloriase es de haber atajado con sus palabras unas

disposiciones que justamente se amparan en los postulados inconmovibles de la ética natural y de la moral católica.

DOS PROBLEMAS TEOLOGICOS ESTUDIADOS A LA LUZ DE LA PATOLOGIA SEXUAL

Antes de cerrar esta *Nota Crítica* juzgamos no carentes de interés doctrinal unas observaciones sobre dos problemas que los estudios de la *Sexuología Patológica* presentan al teólogo y al canonista; nos referimos a las dificultades suscitadas por el *hermafroditismo* y el *cambio de sexo* en orden a la recepción y permanencia de los sacramentos del *orden* y del *matrimonio*. El Dr. PELEGRINI consagra varias páginas (145-164) a estas anomalías sexuales, y las ilustra con múltiples casos clínicos (en número de 30, aunque sólo uno de observación personal) e incluso trata de confirmarlas con láminas y figuras (figs. 46-48, 50-53, 58-59, 67-76, y láminas correspondientes a las pp. 160-161, 176-177).

Dejando a un lado las consecuencias, muy importantes por cierto, que esas aberraciones biológicas tienen en lo que se refiere, por ejemplo, al servicio militar, a determinados empleos civiles y eclesiásticos, a problemas testamentarios, a profesión religiosa, etc., vamos a considerar sus repercusiones en materia sacramentaria, ciñéndonos tan sólo a las dos sacramentos indicados.

1. *El hermafroditismo y el sacramento del orden.*—En contraposición con la mitología pagana, que consideró al hombre primitivo como *andrógino* (mitad macho, mitad hembra), el relato bíblico lo supone creado por Dios en dos personas de distinto sexo: «*Masculum et feminam creavit eos*» (Gen. 1,27). Es, por consiguiente, ley general que el hombre venga a este mundo con uno sólo de los dos sexos.

Mas parece que la realidad de los hechos, y quizá más aún la leyenda mitológica y las presuntas observaciones médicas de dudosa garantía, refieren casos excepcionales en los cuales una misma persona es portadora de ambos sexos juntamente. Partiendo, pues, de esta *hipótesis*, consideramos lícito y hasta conveniente, para disipar ciertas alarmas exageradas, convertirla en punto de arranque en las reflexiones que siguen.

a) De ordinario, consideramos *hermafrodita* al ser que posée simultáneamente los órganos sexuales masculinos y femeninos,

hallándose por consiguiente capacitado ya sea para fusionarse consigo mismo, ya para comportarse activamente con las hembras y pasivamente con los machos. Si en cualquiera de los dos casos se llegara a producir la fecundación, y mucho más si se obtuviera el parto normal, estaríamos obligados a admitir el hermafroditismo *real* y perfecto.

Si por el contrario, esas presuntas uniones carnales estuvieran acompañadas de esterilidad, podríamos sospechar violentamente de que se trataba de un hermafroditismo falso, aunque *aparente* ; sin excluir por eso la posibilidad de la existencia real de ambos sexos.

b) La dogmática católica enseña unánimemente que «*sólo el varón bautizado puede recibir válidamente la sagrada ordenación*» (2).

c) Supuesto como existente el hermafrodita *real* y *verdadero,* será lícito concluir que no hay dificultad para reconocerle capacidad teológica, si a la vez está bautizado, en orden a la recepción de las órdenes sagradas ; posee, en efecto, el sexo masculino que se requiere para hacerle sujeto apto de la sagrada ordenación.

Tratándose del hermafrodita *dudoso,* la validez de la ordenación estaría íntimamente ligada a la constitución verdadera del sujeto : si en realidad tiene el sexo masculino, la ordenación sería válida ; si únicamente poseía como sexo el femenino, aunque aparentemente gozara también del masculino, la ordenación resutaría nula.

Consideramos desacertada la interpretación que algunos quieren dar al can. 968, § 1, para negar la afirmación que nosotros acabamos de formular. Traducir el texto latino («*Sacram ordinationem valide recipit solus vir baptizatus*») en el sentido de que pueda recibir las órdenes el «*que sea solamente varón*», es forzar demasiado la redacción canónica y al mismo tiempo descubrir en las palabras del legislador una intención que no tuvo cuando promulgó esa ley ; y ese sistema no es precisamente el que manda adoptar el can. 18 para la interpretación de la disciplina eclesiástica.

Aunque acerca de este punto exista una laguna jurídica, como por lo demás el silencio es general y unánime en todos los Có-

(2) (Cfr. I Cor. 14, 34 ; I Tim. 2, 11 - 12 ; MG 42, 742 ss. ; *Summa Theol.,* Sup., q. 39, aa. 1 - 2 ; C. J. C., can. 968, § 1). Esta tésis debe quedar siempre a salvo, sean unas u otras las hipótesis que se imaginen.

digos, sin embargo la norma práctica ante hechos de esa categoría debe ser el negar rotundamente el acceso a las órdenes, e incluso a prohibir su ejercicio, si ya las hubieran recibido, a personas que por otra parte fueron tan ampliamente dotadas por la naturaleza.

2. *El hermafroditismo y el sacramento del matrimonio.*— Tanto el matrimonio como el orden gozan de la categoría de sacramentos *sociales,* porque de ellos depende grandemente la pervivencia de la *sociedad* eclesiástica. Al ser dos instituciones sagradas que desbordan el ámbito de la persona e invaden los intereses de la comunidad, es lógico que preocupen sobremanera a los que teórica o prácticamente deban resolver las dificultades que acerca de ellos se originen. Veamos las que surgen para el hermafrodita que desea contraer matrimonio.

a) El contrato matrimonial sirve para unir legítimamente a dos personas, las cuales «se dan y aceptan el derecho perpetuo y exclusivo sobre el cuerpo en orden a los actos que de suyo son aptos para engendrar prole» (can. 1081, § 2). Entre cristianos es sacramento (can. 1012) y goza, de una manera más preponderante, de las propiedades esenciales de unidad e indisolubilidad, correspondientes a todo contrato de esta naturaleza (can. 1013, § 2).

Si el consentimiento matrimonial descrito en el can. 1081, § 2 tuvieran lugar cuando uno, o los dos, protagonistas del contrato son hermafroditas verdaderos, no acertamos a comprender en virtud de qué principios se pudieran impugnar la validez del matrimonio, tanto si está a punto de celebrarse, como si ya hubiera tenido lugar. Pero salta a la vista la necesidad de que, en semejante *hipótesis,* los esposos deban escoger, previamente a la celebraciós del matrimonio, el uso de un sexo u otro de los que poseen y la obligación de cumplir después fielmente la decisión que habían tomado.

b) Como los peligros que seguirían a esos matrimonios serían gravísimos, y las dificultades prácticas que surgieran habían de resultar prácticamente insuperables, nada sería más oportuno que desaconsejar esas uniones e incluso hasta prohibirlas severamente, cuando previamente fuese conocida la anormalidad; si el descubrimiento tuviera lugar con posteridad al matrimonio, es fácil preveer la abundancia de motivos que justificarían el

divorcio, aunque solamente el llamado *imperfecto*, que deja siempre en pie el *vínculo* conyugal.

3. *El cambio de sexo y el sacramente del orden.*—En nuestros días se habla mucho, y por cierto más en revistas y periódicos que en obras científicas, del extraño fenómeno de transformación sexual, ya mediante una paulatina evolución natural, ya como consecuencia —y ésto es lo más frecuente— de intervenciones quirúrgicas. Tenemos ante nuestros ojos el reportaje de una revista alemana (3) que divulga el caso de un individuo francés que después de contraer matrimonio con una mujer, de la que tuvo dos hijas, terminó convirtiéndose él mismo en mujer.

Estas noticias sensacionales nunca han sido comprobadas científicamente por los médicos; y los casos que en obras especializadas se refieren, no suministran detalles tan alarmantes. El Dr. PELLEGRINI refiere varios hechos de esta naturaleza; pero ni éstos, ni las explicaciones que les acompañan, bastan para obligarnos a aceptar como real y verdadera esa transformación sexual.

En todos ellos desconocemos la exacta realidad biológica del sujeto antes de constatarse clínicamente la anomalía sexual; no pueden probarnos con toda certeza quien sea el verdadero sujeto activo de las fecundaciones femeninas que tuvieron lugar; tampoco se sabe de ninguna persona que después de haber fecundado haya sido capaz de engendrar, ni viceversa.

---

(3) Se titula «*Revue*» y está editada en Müncher, el 23 de febrero de 1957. El protagonista en cuestión se llama Jean Jousselot, sastre de profesión. Se alistó como voluntario en la marina durante la última guerra mundial. El año 1948, y a la edad de 30 años se casa con una mujer, la cual llega a ser madre de dos hijas. Cuando las anomalías sexuales que comenzó a notar en su cuerpo fueron más destacadas, decide visitar al médico, el cual se esfuerza en hacerle mujer por medio de hormosas sexuales y de intervenciones quirúrgicas. Hoy pretende hacer valer su sexo femenino, para conseguir el divorcio de su actual matrimonio y poder casarse con un hombre.—Ilustran el reportaje siete interesantes fotografías. La primera muestra a la pareja en traje de novio el día de la boda; la siguiente corresponde al carnet del joven Jean Jousselot; la tercera acredita al titular del salvoconducto como Sras. Jousselot; en la cuarta vemos al padre Jousselot fotografiado con una de sus pequeñas hijas; la quinta nos presenta al mismo sujeto vestido de mujer y con facciones ambiguas; la sexta reproduce a la señora (padre?) llevando a una hija de la mano y con vestidos y morfología inequívocas femeninas; la última sorprende a las dos mujeres (?) llevando de la mano durante el paseo a sus dos sonrientes criaturas, que por cierto nada se parecen una a la otra y, sobre todo, que no tienen ningún rasgo del presunto padre.

Tenemos, pues, que señalar otra vez como punto de partida una *hipótesis* que hasta la fecha ningún médico ha podido convertir en tesis. Sin embargo, las reflexiones que haremos en torno a ella se asientan en principios sólidos, y por consiguiente, deberían tenerse en cuenta el día que la realidad vital humana y las circunstancias que en concreto la rodearan exigieran su aplicación.

a) Los sexuólogos han podido registrar en sus clínicas algunos casos de individuos dotados de intersexualidad manifiesta que terminaron resolviéndose definitivamente en el sexo verdadero, merced a una lenta evolución natural, ayudada siempre por intervenciones quirúrgicas o por tratamientos terapéuticos a base de hormonas sexuales. En todos estos casos existía solamente un sexo *real* (que terminó sobreponiéndose); el otro era *aparente* (y por eso dejó al fin de manifestarse).

Pero constituiría un caso muy distinto el de la persona que, siendo por ej. del sexo masculino y comportándose fructuosamente como varón, perdiera, después de complicadas vicisitudes, dicho sexo y comenzara a ser y a comportarse plenamente como mujer. Si llegaran a darse hechos de esta naturaleza tendríamos que aceptar la existencia de cambios de sexo en sentido real y verdadero.

b) Dejamos ya dicho que solamente es sujeto capaz de recibir las órdenes sagradas el varón bautizado. Ahora tenemos que añadir que todas las órdenes de institución divina infunden en el alma un sello que llamamos *carácter* y que, una vez impreso en ella, *no puede borrarse jamás*: «*semel ordinatus, semper ordinatus*».

c) Como se desprende de lo que hemos afirmado tratando del hermafroditismo, en las personas *aparentemente* bisexuales la validez de la ordenación estará condicionada a que el sexo real que posean sea en realidad, o no, masculino; si este fuera tan sólo el *aparente*, y el *real* fuese el femenino, habría que tener por nula la ordenación que por hipótesis hubiesen recibido.

En cambio, si nos halláramos ante una persona ordenada válidamente de diácono, o sacerdote, que después mudara el sexo y se convirtiera realmente en mujer, estaríamos obligados a seguir reconociéndole la potestad sagrada, porque en su día fué sujeto hábil para ordenarse, y el carácter que se imprimió en su

alma imborrablemente no estará sujeto a las supuestas vicisitudes del sexo biológico. Esa irrevocabilidad del carácter sacramental se patentiza con el hecho de que las almas, que no tienen sexo, continúan ostentando, después de su separación del cuerpo, la impronta sagrada con que fueron selladas: «Post hanc vitam —dice Santo Tomás— *remanet character* et in bonis ad eorum gloriam, et in malis ad eorum ignominiam» (4).

Sin abandonar el terreno de esas hipótesis, nos imaginamos ya a la Iglesia *suspendiendo* en el ejercicio de las órdenes, al que, después de sufrir las indicadas transformaciones sexuales, haya sido víctima de una «diminutio capitis» tan sensible.

4. *El cambio de sexo y el sacramento del matrimonio.*—Con ser extraño el problema teológico que se sigue para el sacramento del orden por causa de la transformación sexual, es mucho más difícil en el aspecto doctrinal e infinitamente más delicado en el orden práctico ese hipotético cambio si tiene lugar entre personas casadas.

Vamos a partir de uno de los dos casos que teóricamente pudieran imaginarse: Un hombre se casa válidamente (con una mujer); después de consumado el matrimonio y pasado algún tiempo, éste se convierte a su vez en mujer verdadera. ¿Subsiste la unión sacramental que había tenido lugar entre ellos?

Por un lado parece que no puede existir contrato matrimonial a no ser entre dos personas de diferente sexo. Pero, a la vez, también consta que el matrimonio-sacramento es indisoluble, una vez que fué consumado, mientras vivan los dos esposos (can. 1.118). Nos encontramos, por consiguiente, ante una dificultad gravísima, que sólo puede resolver autorizadamente la misma Iglesia; mientras ésta no declare la solución teórica y práctica que haya de darse en semejante hipótesis, creemos que no estarán fuera del recto camino las siguientes reflexiones.

a) El matrimonio es efecto del consentimiento entre dos personas —hombre y mujer— (can. 1.081, § 1) que se dan y aceptan el derecho sobre el cuerpo, en orden a los actos que de suyo son aptos para engendrar prole (ib., § 2).

Si después de contraído el matrimonio, cualquiera de los dos cónyuges, o ambos, perdiera esa aptitud física de que habla la ley canónica haciéndose impotente, no por ello se disolvería el

(4) (III, q. 69, a. 10; Cfr. q. 69, a. 9 ad 3; a. 1 ad 2).

vínculo; ya que la *impotencia* sólo dirime el matrimonio cuando es *antecedente* al mismo (can. 1.068, § 1), y no cuando sobreviene después de ser celebrado. En virtud de este principio habría que afirmar que la supuesta unión sacramental no desaparece por la incapacidad actual, originada a consecuencia de la transformación del sexo.

b) La única causa de disolución vincular, tratándose del matrimonio canónico rato y consumado, es *la muerte de uno de los dos cónyuges* (can. 1.118). ¿No podría acaso considerarse como una *muerte,* para los efectos de separación vincular, la pérdida total del sexo que fué objeto del contrato matrimonial, y la adquisición del contrario?

Nótese bien que partimos del supuesto de la desaparición total del sexo masculino, y de que sobrevino a continuación una feminidad no sólo aparente, sino también real y objetiva. Por lo mismo el problema, en este caso, deja de ser cuestión de *impotencia.* El nuevo ser femenino que *nace,* sucedió a la constitución biológica masculina, *muerta a manos de la misma naturaleza* o por influjo de una intervención artificial de los hombres.

c) Sin descartar la posibilidad de que un día la Iglesia considere ese cambio de sexo como equivalente a una *muerte,* para los efectos matrimoniales a que nos referimos, creemos, sin embargo, que sería mucha la prudencia y grande la parsimonia que habría de usar ante semejante fenómeno; y por ello por dos razones principales: Teóricamente siempre cabría la *posibilidad* de un retroceso hacia el sexo perdido, y ésto daría origen a inconvenientes de orden práctico mayores que los que se pretendía evitar; además conviene tener en cuenta que no siempre es prudente tomar una decisión práctica algo aventurada cuando el caso (extraordinario en sumo grado) que la postula es susceptible de soluciones más sencillas (por ej., mediante el divorcio semipleno), y hasta de obtener un desenlace normal provocado por la misma naturaleza (v. gr., por la muerte natural de uno de los dos cónyuges).

Pensando, no obstante, que la salud de las almas, aunque se trate de una solamente, es la ley suprema, y que para lograr su salvación la Iglesia no escatimará ninguna de las posibilidades que obren en su mano, pudiera suceder que juzgase conveniente aplicar la solución teórica que nosotros hemos apuntado (es decir,

la de equiparar el verdadero cambio de sexo con la muerte). Esta decisión corresponde tomarla a la Iglesia ; mientras ello no ocurra, juzgamos que nuestra actitud práctica debe ajustarse a lo que determina el canon 1.014 : «El matrimonio goza del favor del derecho ; por consiguiente, *en caso de duda, se debe estar por la validez del matrimonio mientras no se demuestre lo contrario*».

* * *

Con esto damos por concluída la reseña crítica de la *Sexuología* del Dr. Pellegrini, y ponemos fin a las reflexiones que nos sugirieron las dos anomalías señaladas. Dejamos para otros el estudio de los demás problemas prácticos que plantea la patología sexual, y que corroboran una vez más la importancia que tienen esos temas para el teólogo y el canonista.

Fr. Arturo Alonso Lobo, O. P.

BIBLIOGRAFIA [1]

P. Luis Suarez, C. M. F.: *Noemática bíblicomesiánica de Alfonso Tostado*. Págs. 159. Edit Coculsa, Madrid, 1956.

El P. Pablo Luis ha dedicado grandes esfuerzos a estudiar las doctrinas del Tostado sobre los sentidos de la Escritura, y en este trabajo nos ofrece una parte de los resultados obtenidos. Para hacerse cargo de una doctrina, que no nos parece traer ninguna novedad substancial, empecemos por notar lo que el mismo Padre asegura, que Alfonso Tostado de Madrigal se muestra discípulo de Santo Tomás. Con el Angélico distingue el sentido literal expresado por la letra de la Escritura y los típicos por las cosas contenidas en la letra. El sentido literal tiene valor en teología, no el *típico*. Pero San Agustín había ponderado en sus Confesiones las riquezas de sentidos del capítulo primero del Génesis, y Santo Tomás, dejándose llevar de la autoridad del Santo de Hipona, escribió en la Suma Teológica una palabra, que parece apoyar la multiplicidad de sentidos literales en la Sagrada Escritura. Los teólogos posteriores aceptaron esta doctrina, reducida a algunos pasajes del Antiguo Testamento como medio de resolver las dificultades que les ofrecían ciertas citas de los Apóstoles y algunas exposiciones de los Padres. El Tostado sigue esa corriente, sobre todo a propósito de la cita: Ex. 12, 46 en San Juan 19, 33, sobre la fractura de los huesos del Cordero Pascual y en algunos otros pasajes mesiánicos; y lo explica poniendo en Dios, autor principal de la Sagrada Escritura, una doble intención: la primera, que se ajusta a la inteligencia e intención del hagiógrafo, y la segunda, más alta, que mira a la persona del Mesías, y que el hagiógrafo no alcanzó. Tal me parece ser la suma del trabajo del P. Pablo Luis, la cual, como se ve, nos ayuda poco para resolver el problema hoy tan discutido de la multiplicidad de sentidos literales en la Sagrada Escritura. Sin embargo, no deja de ser una ventaja el saber que en el Tostado no hay más que lo dicho. Y así el trabajo que el P. Luis se tomó habrá ahorrado a otros trabajo semejante.

Fr. A. Colunga

---

(1) La Dirección de la Revista se reserva el derecho de reseñar, de los libros que se le envíen, los que estime oportuno, aunque todos serán anunciados en la sección de *Libros Recibidos*.

CHARLES JOURNET: *L'Eglise du Verbe Incarné. Essai de théologie speculative.* I. *La Hiérarchie Apostolique.* Deuxième édition revue et augmentée. XVIII-770 pp. Desclée de Brouwer, Bruges (Belgique), 1955. Precio: 360 fr. b.

La composición de este primer tomo de la monumental obra de Monseñor Journet, aparecido en 1941, fué destruída por un incendio durante la última guerra mundial. Al reeditarla ahora, su autor la ha mejorado en numerosos pasajes y enriquecido con dos *excursus*: uno sobre las discusiones recientes en torno al sacramento del orden, y otro sobre el origen y la transmisión del poder político.

Como es sabido, el docto Profesor del Seminario Mayor de Friburgo (Suiza) organiza y estudia la Iglesia del Verbo Encarnado en torno a sus cuatro causas. Este primer tomo corresponde a su causa eficiente inmediata, que es la Jerarquía Apostólica. Un primer capítulo trata en general de las diversas fases del acto generador de la Iglesia, o sea, de sus diversos regímenes divinos sucesivos. Sigue luego otro capítulo dedicado al régimen actual de la Iglesia, es decir, a su Jerarquía Apostólica. Pero el fondo de la obra lo constituyen los capítulos siguientes, en donde estudia particularmente los dos poderes de dicha Jerarquía, que son el poder de orden y el poder de jurisdicción. Ambos unidos forman la Jerarquía Apostólica, una e indivisible. Y como conclusión de todo este vastísimo estudio, diserta sobre la apostolicidad como propiedad y como nota de la verdadera Iglesia.

El autor, que viene dedicándose largos años a esta materia, la considera bajo todos sus aspectos, con una información y una profundidad poco comunes. Su lectura, a pesar de lo voluminoso de la obra, es fácil y agradable. Pero a veces da la sensación de un «Omnibus», que arrastra lujosos vagones de primera junto con otros viejos y pesados de mercancías averiadas. ¿Por qué ese afán de tocarlo todo y de dictaminar sobre lo más heterogéneo, a propósito de la Iglesia? La obra hubiera ganado mucho con una mayor sobriedad.

Hay puntos en que el autor discurre por lugares comunes y con una superficialidad desconcertante: por ejemplo, sobre la inquisición española (p. 368-370). Desconoce el tema en absoluto. ¿Qué autoridad ni qué valor histórico tienen sobre esa materia los autores que cita y en qué se apoya: Montesquieu, José de Maistre, Jorge Bernanos, Rafael Sabatini? Ni siquiera Pastor, que en este asunto, como en tantos otros, es un adocenado. Y no podían faltar las estadísticas espeluznantes de Llorente, aceptadas sin más, como si fueran de un oráculo, cuando en realidad son de un impostor y de un falsario. Es extraño y desagradable que a estas alturas se nos sirvan semejantes cosas en una obra de teología *especulativa*, que precisamente por eso debía distinguirse por su serenidad.

Sería, pues, de desear que en ediciones sucesivas se suprimiesen esos pasajes o se estudiase mejor el asunto. Con ello ganaría mucho una obra, por otra parte, tan importante y digna del mayor encomio.

R. D.

W. Schmid, S. V. D.: *Der Ursprung der Gottesidee.* Band XII. Synthese der Religionen der asiatischen und der afrikanischen Hirtenvölker. Herausgegeben von Fritz Bornemann, S. V. D. Münster i. Westf. Aschendorff, 1955. XL-960 págs. DM 62,50 y 67,50.

Con este volumen se da por terminada la magna obra del P. Schmidt, obra de titanes. Allá por el año 1912 apareció su sensacional primer volumen sobre *El origen de la idea de Dios* en los pueblos primitivos. Las tesis del gran etnólogo fueron una verdadera revelación, y en muchas cosas una revisión revolucionaria de los problemas etnográfico-religiosos. Se daban por tesis muchas hipótesis fomentadas por un sectarismo muy poco científico. El P. Schmidt, sacerdote de la Congregación del Verbo Divino, quiso aprovechar la inestimable colaboación de sus hermanos Religiosos misioneros en pueblos aborígenes. Para ello se preocupó de darles una iniciación científica etnográfica, de modo que pudieran en su labor misional recoger datos para una elaboración ulterior de los mismos por los especialistas, cotejándolos con los datos de otros pueblos. La labor ha sido inmensa, y la ciencia católica debe estar muy agradecida a los estudios del P Sshmidt por haber dedicado íntegramente su vida a ella. Este último volumen que cierra la colección ha aparecido unos meses después de su muerte, pero había sido preparado íntegramente por él con su escrupulosidad científica característica. Los volúmenes del VII al XI trataban de las relaciones religiosas de los «Pueblos-Pastores» de Africa y Asia. Este vol. XII reconstruye la Religión primitiva de los «Pueblos-Pastores» estudiando sus mitos sobre la creación, la idea de Dios, su moralidad y su culto. Por estos enunciados podrá el lector sospechar el interés científico de este último volumen que representa una magnífica labor de síntesis comparativa utilísima para plantear con objetividad los problemas de la historia de las religiones. Felicitémonos todos de poder tener a mano una obra de consulta de tanto valor científico en el campo católico. Una vez más la mejor Apologética de la verdad cristiana es presentar la verdad escarnada como es, sin amaños artificiales que la desvirtúen. Todo estudio objetivo religioso hará brillar más la Religión sobrenatural de Cristo. Benemérito en este sentido ha sido el gran etnólogo Sshmidt, y benemérita también la empresa editorial que ha puesto a disposición del infatigable sabio sus recursos y su mejor voluntad.

Fr. Maximiliano Garcia Cordero, O. P

A.-M. Henry, O. P.: *Iniciación teológica.* T. I.: *Las fuentes de la teología. Dios y la creación.* Pgs. 766. Herder, Barcelona, 1956. Pts. 200 en rústica y 240 en tela.

Profesores Dominicos del Estudio General de Las Caldas de Besaya (Santander) han ejecutado la traducción de esta obra, publicada originariamente en francés por el P. Henry con la colaboración de un nutrido número de escritores, en casi su totalidad Dominicos.

La obra obedece al laudable empeño de hacer llegar una sólida cultura teológica a lo que se viene llamando gran público, cuyos conocimientos de las verdades religiosas son, en general, muy pobres y notablemente inferiores a la cultura profana media en ese mismo público. Esta finalidad primordia limprime necesariamente a la obra ciertos caracteres peculiares. Así, por ejemplo, en cuanto al contenido se atiende ante todo a la exposición del núcleo de las verdades, prescindiendo de toda controversia o, a lo sumo, insinuando ligeramente las discrepancias de las escuelas teológicas en ulteriores determinaciones de la verdad expuesta. El método y estilo de la exposición no puede ser tampoco el usual en manuales de teología, muchos de cuyos tecnicismos resultarían totalmente ininteligibles a los no iniciados, sino otro un poco más ágil, que conserva lo que es sustancial en el buen método escolástico y, al mismo tiempo, se acomoda y es accesible a la mentalidad de quienes carecen de especiales conocimientos teológicos.

El primer tomo de la traducción, que reseñamos, se divide en dos libros, el primero de los cuales contiene *las fuentes de la teología*: sagrada escritura, tradición, etc. Necesidades pedagógicas, impuestas por la especial naturaleza de la obra, hacen que se incluyan en este libro algunas breves exposiciones sobre el derecho eclesiástico, la liturgia y el calendario, ritos y lenguas litúrgicas, arte sagrado y canto, considerado todo ello no tanto en sí mismo cuanto en su valor de testimonio de la fe o, al menos, de la manera de vivirla y entenderla en una época determinada. El libro segundo abarca en compendio la materia tratada por Santo Tomás en la Primera Parte de la *Summa*: Dios uno y trino, creación, ángeles, antropología teológica, gobierno del mundo por Dios y colaboración que a él prestan las criaturas.

La obra, en general, responde bien a la finalidad de poner en manos del lector no especializado un instrumento de información y formación teológica. Sin embargo, dada la multiplicidad de autores, no es nada extraño que haya notables diferencias de unos capítulos a otros y que el juicio general sobre la obra resulte excesivamente benigno para algunas de sus partes. En algunos casos sería también muy deseable una más ponderada apreciación de los documentos del magisterio eclesiástico, que habría moderado ciertos entusiasmos un poco ilusorios y disipado sombras que han quedado como envolviendo algunas verdades, hacia las que se demuestra no mucha simpatía. El breve capítulo dedicado a la justicia original (páginas 606-620) desconcierta un poco al lector; el noble anhelo de eliminar ciertas fantasías sobre la felicidad del estado de inocencia arrastra al autor más allá de lo que en buena teología se puede permitir. Lo referente al don de integridad o inmunidad de la concupiscencia es tratado en forma tan ambigua que realmente resulta difícil saber si el autor lo admite, o si lo reduce a la simple armonía natural que debe reinar en el hombre por razón del dominio que las potencias superiores tienen sobre las inferiores, como normal consecuencia de la unidad del compuesto humano. En otras cosas se desearía también más claridad, sobre todo habida cuenta de los errores que históricamente existieron y acerca de los cuales la Iglesia dió su juicio.

No sabemos si se debe al autor o al traductor el *lapsus* de citar la Demostración *Apologética* en vez de Dem. *Apostólica* de San Ireneo (p. 612).

La obra va enriquecida con tres índices: bíblico, onomástico y analítico. El libro primero lleva dos útiles apéndices, que contienen, el primero, una cronología general comparada de los principales acontecimientos religiosos y profanos desde Abraham hasta nuestros días, y el segundo una breve reseña de los centros de cultura teológica y maestros célebres.

La traducción ha sido ejecutada con gran perfección.

Fr. A. Bandera, O. P.

Xaverius ab Abarzuza, O. F. M. Cap.: *Manuale theologiae dogmaticae.* Ed. 2.ª. T. II: *De Deo Uno, Trino, creante, elevante ac de novissimis.* Pgs. XXIV-472. Pts. 125.—T. III: *De Verbo Incarnato, de B. Virgine Maria, de gratia Christi ac de virtutibus infusis.* Pgs. XXIV-652. Pts. 170. Studium de Cultura, Madrid.

La presentación exterior de este manual ha sido notablemente mejorada respecto de la edición anterior. La obra en sí ha sido enriquecida con algunas ampliaciones, sobre todo en mariología y con la introducción de referencias bibliográficas al pie de página, de las cuales la primera edición carecía casi por completo.

El juicio general sobre la obra ha de ser favorable, pues reúne una serie de cualidades muy estimables en obras de este género: orden, claridad, seguridad, distinción neta entre lo principal y lo secundario, etc. Nos es particularmente grato encontrar en este manual tesis características del tomismo, contrarias a la tendencia general de la tradición franciscana, como la absoluta espiritualidad de los ángeles y su distinción necesariamente específica (t. II, pp. 271-272); la unicidad de forma sustancial en el hombre (pp. 301-302), cuya demostración implica que también en los demás seres compuestos de materia y forma, ésta es necesariamente única.

Esta apreciación de conjunto no impide que notemos ciertas deficiencias. La materia del tomo segundo está tratada, en general, demasiado esquemáticamente, como puede apreciarse por el no excesivo número de páginas, a pesar de incluirse aquí las cuestiones sobre los novísimos. Del limbo de los niños no se dice nada, aunque las recientes discusiones daban motivo suficiente y casi forzaban a dedicarle unas páginas. Acerca del modo de origen del alma humana, el P. Abárzuza emplea una terminología, que no creemos del todo exacta, si es que hemos logrado acertar con su verdadero pensamiento. Parece distinguir entre el simple hecho de la creación del alma por Dios y su creación *inmediata,* considerando esta última como de fe sólo con algunas vacilaciones por falta de documentos explícitos del Magisterio, en que claramente se defina (p. 317). A nuestro juicio, la distinción no tiene fundamento. Está claramente definido que el alma procede de Dios por creación (Dz. 348). Es también de fe el hecho de la creación de todo por sólo Dios. De donde se sigue necesariamente que la creación es una obra que Dios realiza por sí mismo, es decir, de modo inmediato y que es

indiferente hablar de simple creación o de creación *inmediata* del alma por Dios.

El tomo tercero, en general, trata la materia con alguna mayor amplitud, particularmente la mariología, en la que no podemos menos de elogiar lo referente a la concepción inmaculada, a la asunción y a la mediación.

Aunque, de ordinario, el P. Abárzuza guarda suma moderación en sus juicios sobre doctrinas controvertidas dentro de las escuelas católicas, sin embargo, al tratar del motivo de la encarnación ataca al tomismo con excesiva dureza, a pesar de que sus propios argumentos son bien débiles. Al determinar el *status quaestionis* dice, muy acertadamente, que los escotistas, para demostrar su tesis, deben probar no sólo que Cristo posee el primado sobre todas las cosas, sino, además, que lo posee en cuanto hombre y que, en cuanto hombre, fué intentado por Dios antes que ninguna otra obra de la creación (p. 147). Pero al querer demostrar este ultimo extremo, en el cual está toda la dificultad, sus argumentos no pueden ser más pobres, y si tienen algún valor es por el mismo motivo que él estima válidos los del tomismo: «...estque iam pro ipsis axioma quoddam invulnerabile, quod certitudinem principiorum universalium, *ipsa sola multorum repetitione* (subrayado nuestro), acquisivit» (p. 156).

Empieza alegando el pasaje de los *Prov.*, VIII, 22 ss., *Dominus possedit me*... y, como tantos otros escotistas, lo entiende de Cristo en cuanto hombre. Pero nadie ignora que semejante interpretación exegéticamente no tiene ningún valor. Nosotros, además, creemos que la misma Iglesia desautoriza claramente la interpretación escotista. Pío IX, refiriéndose a este pasaje y a otros, frecuentemente empleados por la liturgia en las fiestas marianas, dice en la bula *Ineffabilis Deus* que en sentido literal deben entenderse de la Sabiduría *increada*: «Ipsissima verba, quibus divinae Scripturae de *increata* Sapientia loquuntur, eisque sempiternas origines repraesentant, consuevit [Ecclesia]... ad illius Virginis primordia transferre, quae uno eodemque decreto cum *divinae* Sapientiae incarnatione fuerant praestituta». El P. Abárzuza alega, por su parte, una serie de testimonios patrísticos para demostrar que su interpretación es tradicional. Es innegable que algunos Padres se expresaron en este sentido. Pero todo el mundo sabe que el motivo que los indujo a ello no fué el contenido real del texto, sino la necesidad de resolver una dificultad, creada por una lectura errónea, de la cual los arrianos abusaban para negar la divinidad del Verbo. ¿Y quién podrá considerar como exégesis tradicional de un pasaje la que precisamente se funda en una falsa lectura? Además, las explicaciones de algunos Padres no pueden prevalecer sobre la interpretación, claramente dada por la Iglesia en la *Ineffabilis Deus*.

El segundo argumento bíblico alegado por el P. Abárzuza son las palabras de San Pablo a los *Col.*, I, 15-20, principalmente aquellas que expresan prioridad de Cristo respecto de las criaturas: «primogénitus omnis creaturae», o lo presentan como fin de todas ellas: «omnia... in ipso (ad ipsum, según el griego) creata sunt». También aquí la exégesis, como reconoce el P. Abárzuza (p. 153), está en contra de su interpretación. El «primogenitus omnis creaturae», según la explicación dada ya por Sto. Tomás, se dice de Cristo, en cuanto Dios y es equivalente a *genitus ante omnem*

creaturam. La razón de la primogenitura, de que aquí habla San Pablo, es que todas las cosas del cielo y de la tierra han sido creadas por El: «*quoniam* in ipso condita sunt universa...»; y la creación no compete a Cristo en cuanto hombre, sino en cuanto Dios, como es evidente. Las otras palabras «omnia ad ipsum creata sunt» también se refiere a Cristo en cuanto Dios. La frase completa es: «omnia *per* ipsum et *ad* ipsum creata sunt», donde simultáneamente se dice de Cristo que es causa eficiente—per—y final—ad—de las cosas. Ahora bien, la causa eficiente implica por necesidad prioridad real respecto de lo causado, y Jesucristo precedió realmente a todas las cosas sólo en cuanto Dios, no en cuanto hombre. Luego la causalidad final de que aquí se trata es la que ejerce Cristo por razón de su divinidad. Por más que se quiera buscar un fundamento a la interpretación del P. Abárzuza no aparece por ninguna parte.

Pero, prescindiendo de la interpretación de este pasaje concreto, es innegable que la Sagrada Escritura muchas veces presenta a Cristo-hombre como fin de la creación universal. ¿Se puede deducir de aquí algún argumento serio en favor del escotismo? Los escotistas piensan que sí. A su juicio, la ordenación de las cosas a Cristo-hombre y el consiguiente primado de Este sobre todas ellas es inexplicable, si no se admite una encarnación decretada anterior e independientemente del pecado del hombre Según ellos, los tomistas, que, por la evidencia de la Sagrada Escritura admiten el primado de Cristo sobre todas las cosas, incurren en contradicción manifiesta, cuando quieren vincular la encarnación al pecado de la humanidad. Por eso para un escotista tanto vale primado universal de Jesucristo como encarnación anterior al pecado.

Si los tomistas se contradicen tan manifiestamente, es maravilla que ni Santo Tomás, ni San Buenaventura, ni tantos otros hayan visto la contradicción. Todo el problema está en saber desde qué momento, o, como suele decirse, *desde qué signo de razón,* Cristo-hombre es fin de la creación. Evidentemente, no antes de que la encarnación haya sido decretada. Pero, ¿cuándo fué decretada? ¿Antes de la previsión del pecado, según dicen los scotistas? ¿Sólo a partir de la previsión del pecado, como enseñan los tomistas? Especulativamente hablando, tan posible es una solución como otra, porque la encarnación, en cualquier hipótesis, es obra de la libre voluntad de Dios, el cual lo mismo pudo decretarla en uno de los momentos señalados que en el otro. Es imposible proponer un argumento necesario en favor de cualquiera de las partes de la alternativa sin negar, *ipso facto,* la libertad de Dios, o, al menos, sin restringirla en el sentido que posteriormente hicieron los filósofos *optimistas,* que, en este punto concreto, no dejan de tener alguna concomitancia con el escotismo. Cuál de las dos soluciones haya sido, de hecho, elegida por Dios, es cosa que sólo por la revelación podemos conocer, igual que todas aquellas verdades, que dependen de la simple voluntad divina ,como ya lo había dicho Santo Tomás. Y aquí es donde comienza la conocida argumentación de los tomistas, a partir de los datos proporcionados por la revelación acerca del particular.

Reconocemos que no todos los tomistas se han expresado con la exactitud apetecible en su manera de responder al argumento del *ordinate volens,* o del primado de Jesucristo, alegado por los escotistas como prueba

irrecusable de su teoría y que el P. Abárzuza tiene razón en criticar sus respuestas (pp. 155-156). Pero de aquí sólo se sigue que el tomismo, como sistema, no se identifica con lo que uno u otro de sus defensores puedan decir.

Sobre el problema en sí, es decir, sobre si se debe preferir la solución tomista o la escotista, nada tenemos que decir, porque nuestra intención, al presente es solamente dar a conocer la obra del P. Abárzuza. Su argumentación bíblica es casi un atropello contra la exégesis y los otros argumentos alegados no son más demostrativos; a pesar de lo cual afirma con toda decisión: «Ergo nostra sentencia, non tantum probabilis, verum etiam vera et certa demonstratur» (pp. 149-150).

La discrepancia entre tomistas y escotistas sobre el motivo de la encarnación repercute necesariamente en el problema de si Cristo es cabeza de los ángeles, de manera que éstos reciban de El no sólo dones accidentales, sino también los dones esenciales de la gracia y de la bienaventuranza. Nada tendríamos que decir sobre ésto, si el P. Abárzuza no hiciese una desafortunada exégesis de Santo Tomás, con el fin de privar a los tomistas de su apoyo, aunque sea a costa de hacerlo incurrir en manifiesta contradicción, como veremos. Según el P. Abárzuza, Santo Tomás retractó en los escritos de su madurez la opinión, primeramente defendida en las *Sentencias* y en *de Veritate*, que restringía la capitalidad de Cristo respecto de los ángeles a merecerles ciertos dones accidentales; el cambio—dice—es particularmente manifiesto en la Tercera Parte de la *Suma*, aunque no faltan otros escritos que lo confirman (pp. 158-160). La razón principal alegada para probar este cambio es que Santo Tomás, efectivamente, repite muchas veces que Jesucristo, por razón de su humanidad, es cabeza de los ángeles y no lo sería—arguye el P. Abárzuza—si no les mereciese la gracia y la gloria esencial.

Como se ve, el P. Abárzuza añade por su cuenta una parte importante, que no se halla en Santo Tomás. De que Cristo sea cabeza de los ángeles, es decir, de que influya sobre ellos de algún modo, como dice el Santo, no se sigue que influya, comunicándoles concretamente la gracia y la gloria esencial, como pretende el P. Abárzuza. Esto es necesario probarlo con textos explícitos, que el P. Abárzuza cree encontrar en III, 59, 6, donde dice el Santo que la potestad judicial de Cristo se extiende «ad praemium *essentiale* beatorum angelorum» y «ad poenam *essentialem* malorum».

Si esto es verdad, Santo Tomás estaría en manifiesta contradicción consigo mismo en diversos pasajes de la Tercera Parte: «Deberet eo ipso admitti *aperta contradictio* in ipsa *Summa Theologica*, nam in 3, *q. art.* 3, dicit quod si homo non peccasset, Verbum incarnandum non foret» (p. 160). Algunos piensan—dice el P. Abárzuza—que semejante contradicción dentro de una misma obra es totalmente inadmisible; pero añade que esta respuesta no puede tenerse en consideración ante las razones y los textos por él alegados. El P. Abárzuza se permite adornar su réplica con una reflesión ocurrente: «Haec tamen responsio ad argumenta et citationes nostras non valet, ut per se evidens est, nisi supponat Stum Doctorem fore *infallibilem*» (p. 160).

Para ver a Santo Tomás coherente consigo mismo en este punto concreto, no es necesario creer en su infalibilidad; basta no truncar los textos, eliminando con unos puntos suspensivos las palabras que estorban. En III, 59, 6 pregunta Santo Tomás *utrum potestas Christi iudiciaria se extendat ad angelos* y responde afirmativamente, pero distinguiendo con claridad el poder que tiene sobre los ángeles en cuanto hombre y en cuanto Dios, y diciendo *expresamente* que ejerce el juicio de dar la gloria esencial a los buenos e imponer el castigo esencial a los malos, en cuanto Dios. El párrafo completo dice así: «Tertio, quantum ad praemium essentiale beatorum angelorum, quod est beatitudo aeterna et quantum ad poenam essentialem malorum, quae est damnatio aeterna. *Sed hoc factum est per Christum inquantum est Verbum Dei, a principio mundi*». Unos puntos suspensivos, oportunamente colocados, permitieron al P. Abárzuza pensar en contradicciones de Santo Tomás. Creemos superfluo hacer consideración alguna sobre una exégesis tan expeditiva.

Para terminar, queremos volver a lo del principio, reconociendo gustosamente que este manual es una buena obra dentro de las de su género.

FR. A. BANDERA, O. P.

J. BRINKTRINE: *Die Lehre von Gott.* Band I: *von der Erkennbarkeit, vom Wesen und von den Wollkommenheiten Gottes.* Pgs. 298. DM 12 y 14,50. Band II: *von der göttlichen Trinität.* Págs. 238. DM 9,30 y 11,80. F. Schöningh, Paderborn.

Con algún retraso han llegado a nuestras manos estos dos volúmenes, que forman parte de un curso manual completo, que el autor intenta publicar por sí solo. La orientación del curso, tal como se puede deducir de estos dos volúmenes, es netamente tomista. Un conocimiento directo y profundo de Santo Tomás permite al autor la constante y afortunada aplicación no sólo de sus principios, sino, sobre todo, de sus enseñanzas explícitas acerca de cualquiera de los temas tratados. Esto da a la obra un orden, a la argumentación un vigor, a la exposición una claridad, que no siempre se encuentran en las obras de este género. Una vez destacadas estas cualidades, es superfluo añadir que el manual es de una excelente calidad científica.

Junto con los temas obligados de todo manual dogmático, se pueden ver útiles indicaciones sobre problemas afines o sobre la importancia que para la vida de piedad revisten algunas de las más elevadas verdades especulativas, como ocurre, por ejemplo, respecto de la Trinidad.

Una cosa nos ha extrañado en el tomo primero. Comienza, como es obligado, exponiendo la doctrina teológica sobre la cognoscibilidad de Dios y el grado de certeza que la misma revelación nos obliga a concederle. Pero no sabemos por qué razón se dejan para el final del tomo el estudio de los argumentos, mediante los cuales se logra, de hecho, el conocimiento cierto de la existencia de Dios. No parece fácil justificar lógicamente esta separa-

ción. Sin embargo, es también evidente que esto no afecta al valor interno de la doctrina, ni rebaja en nada la calidad no común del conjunto.

G.

J. Brinktrine: *Die Lehre von der Schöpfung*. Pgs. 360. Schoningh, Paderborn, 1956.

La obra forma parte de curso manual, que el autor viene publicando desde hace algunos años. Es éste el único tomo que conocemos y, habida cuenta de su carácter de manual, nos satisface plenamente. Los temas, dentro de la obligada brevedad, son tratados con alguna mayor amplitud que en otras obras similares, siempre con notable orden y claridad, y concediendo a la estricta argumentación teológica los derechos que le niegan, al menos prácticamente, las exageradas aficiones de algunos al método positivo.

Para nosotros ha sido una gratísima sorpresa encontrar en el autor de esta obra a un ferviente admirador y seguidor de Santo Tomás, porque si bien es frecuente tributar al Santo los elogios de rigor, no lo es tanto ver esos elogios seguidos de una práctica y franca aceptación de su doctrina. Brinktrine no retrocede ante ninguna de las tesis que, en la materia tratada, son características de Santo Tomás, ni siquiera en lo relativo al concurso de Dios. Su adhesión al Santo no es ciega y servil, sino espontánea y bien documentada.

La obra revela un notable conocimiento de antigüedades, relacionadas o relacionables con temas teológicos, y quizá en esto consista su principal novedad. Es muy estimable también la selecta y rica bibliografía colocada al fin de cada tesis.

Sólo dos ligeros reparos se nos ocurren a esta excelente obra. El primero, que parece desconocer los fraudes de Piltdown; al menos, nada dice de ello en la brevísima descripción del *Eoanthropus Dawsonii* (p. 269). Y el segundo, que al tratar de la naturaleza de los ángeles no hemos visto utilizada la encíclica *Humani generis*, a pesar de contener afirmaciones bien importantes acerca del particular.

Fr. A. Bandera, O. P.

V. Anderez, S. I.: *Hacia el origen del hombre*. Pgs. 390. Universidad de Comillas (Santander). Ptas. 120.

El P. Andérez es conocido por sus numerosas publicaciones antropológicas, la principal de las cuales es la que hoy tenemos el gusto de reseñar. Desgraciadamente le sorprendió la muerte cuando la estaba escribiendo, y aunque «varias secciones de las más principales estaban ya terminadas al morir el P. Andérez» (p. 15), la obra en conjunto todavía no se hallaba en condiciones de publicación. El trabajo de continuación, revisión y edición ha sido llevado a cabo por el P. Pedro Juan Azpeitia, S. I.

A pesar de lo apasionante del tema, la obra está escrita con una sobriedad y seriedad científica admirable. Se divide en tres partes principales. La primera estudia los indicios transformísticos, que se observan en el hombre mismo por razón de la notable abundancia de razas, sobre todo en los tiempos prehistóricos; la segunda hace la comparación entre el hombre y los animales, y en la tercera son presentadas la visión y conclusiones de conjunto. Un breve apéndice trata de los fraudes de Piltdown.

La obra en conjunto es un inagotable arsenal de datos. Se describe con escrupulosa minuciosidad cada uno de los hallazgos antropológicos, las opiniones, generalmente tan dispares, emitidas por los sabios, terminando siempre con un juicio sereno y objetivo sobre lo que se puede considerar como demostrado en cada caso particular. Siguiendo la exposición de tantos datos e interpretaciones, salta inmediatamente a la vista cómo los entusiasmos evolucionísticos de muchos descubridores o primeros intérpretes fueron enfriándose y desapareciendo a medida que se estudiaban los hallazgos con más detención. A cada nuevo hallazgo se creía haber encontrado el anillo de conexión entre el hombre y el animal, pero siempre el tiempo vino a demostrar que las primeras esperanzas habían sido excesivamente optimistas .Todavía no se ha podido señalar con seguridad, ni siquiera con verdadera probabilidad,el punto de entronque del hombre con el animal. Los paleoantropólogos coinciden en excluir de la ascendencia humana cualquiera de las especies de antropomorfos actuales; en cuanto a los prehistóricos o fósiles, las opiniones son muy variadas; para unos son casi una prueba del origen filogenésico del hombres; para otros no pasan de indicios, que obligan a pensar en la evolución y a considerarla como posible, pero en manera alguna la demuestran, porque las notables semejanzas que se observan quedan compensadas con las innegables desemejanzas, mayores en número y de mayor importancia morfológica y biológica. El P. Andérez presenta su propia conclusión en los siguientes términos: «El conjunto de los datos, tal y como los hemos comprobado en nuestro estudio y los sintetizamos en el esquema, con las circunstancias globales anteriormente indicadas, es indudable que hacen verosímil—no llegamos a decir probable—el hecho del origen del cuerpo humano a partir de una forma inferior a él, próximamente relacionada con la simiana fósil; pero también es indudable que, tal como hoy conocemos esos datos, aun con esas circunstancias, no demuestran ese hecho; lo hacen verosímil» (p. 313).

Después de haber leído esta documentada obra se comprueba el sólido fundamento científico sobre que descansa la escueta afirmación de la *Humani Generis*: la doctrina de la evolución aplicada al cuerpo humano no pasa de ser una mera hipótesis.

FR. A. BANDERA, O. P.

EMILIO SAURAS, O. P.: *El Cuerpo Místico de Cristo*, 2.ª ed. B. A. C. Madrid, 1956. 940 págs.

El que un libro de la envergadura doctrinal como el del P. Sauras haya alcanzado en tan poco tiempo su segunda edición, es el mejor elogio que de

él puede hacerse y también del público español. No suelen tener gran éxito editorial los estudios teológicos de altura. El llamado «gran público» prefiere lecturas menos difíciles, más al alcance de los lectores no especialistas. El libro del P. Sauras constituye una excepción a esta ley constante y universal. Quizá se deba—aparte de lo interesantísimo del tema, que es la razón fundamental—a la extraordinaria transparencia del pensamiento, que es una de las características más sobresalientes del ilustre autor. El P. Sauras sabe hacer fácil lo difícil y poner una nota de sencillez y de claridad en los problemas más abstrusos.

Del contenido doctrinal de este libro es inútil hablar aquí. Han sido las revistas especializadas y los críticos más severos quienes se han encargado de subrayar su mérito extraordinario, colocándolo entre las obras más destacadas sobre la materia que se han escrito en España y más allá de nuestras fronteras. ¿Que algún detalle doctrinal es discutible y es posible señalar algunos fallos en medio de tantos aciertos? Indudablemente que sí. Todo lo humano es perfectible y hasta en las obras de los grandes genios se encuentran con frecuencia inexactitudes y descuidos: hasta Homero dormitó más de una vez. Pero ello no es obstáculo para que el libro del P. Sauras sea, en su conjunto, una obra verdaderamente espléndida, de lo más hondo y macizo que ha producido la teología española en estos últimos tiempos.

Esta segunda edición es fundamentalmente idéntica a la primera. El autor advierte en una breve nota los ligeros retoques y principales adiciones con que la ha enriquecido. La presentación material ha mejorado mucho con relación a la edición anterior; pero nos parece que se la podría mejorar mucho más aún intercalando, con distintos tipos de letra, frecuentes titulares en los largos capítulos, que abruman al lector por su gran extensión sin que la vista encuentre el descanso de nuevos titulares y la amena variación de los diferentes tipos de letra.

Felicitamos al autor por el éxito alcanzado y auguramos a la nueva edición de su espléndida obra la misma difusión que la anterior para mucho bien de las almas y honra de la teología española.

FR. A. ROYO MARIN, O. P.

L. VERHEYLEZOON, S. I.: *La devoción al Sagrado Corazón.* Versión de F. APARICIO, Pbro. Pgs. 316. Studium, Madrid 1956.

En conjunto es ésta una obra excelente. Doctrina sólida, documentación de primera mano o críticamente depurada, abundantes referencias históricas, exposición fácil y amena, unción sobrenatural en el modo de tratar una materia que por todas partes no respira más que amor: tales son las estimables y no comunes cualidades que adornan esta obra. Todos—desde el teólogo que busca doctrina, hasta el simple fiel, ansioso de alimento y de ilustración en su devoción al Corazón Sacratísimo de Jesús—podrán leer este libro con notable aprovechamiento.

La obra comprende cuatro capítulos, en los cuales se estudia: el objeto de la devoción, sus fines, su práctica, los motivos en que ésta se funda.

Se añaden dos apéndices, el primero sobre la devoción al Inmaculado Corazón de María, recogiendo en el segundo algunos documentos relativos al Sagrado Corazón y al Apostolado de la Oración.

Al capítulo primero, que estudia el objeto de la devoción, podría hacerse un reparo de importancia doctrinal. El autor se esfuerza largamente en demostrar que el amor del Salvador no entra dentro del objeto propio de la devoción a su Corazón, sino sólo de modo indirecto, es decir, en cuanto que su amor increado es principio primero de todas las obras de su amor creado, y también en sentido lato, porque, hablando en general, el amor increado, igual que el creado, puede simbolizarse en el corazón. He aquí cómo se expresa el autor sobre este último detalle: «Supongamos que deseamos representarnos el amor de Dios: ¿no podríamos para ello dar a Dios una apariencia humana, con un corazón visible sobre el pecho? ¿No comprendería todo el mundo este corazón como símbolo de su amor divino? ¿Y no es ésta una prueba de que el corazón puede servir de símbolo a un amor divino, al menos en un sentido lato?» (p. 67).

Actualmente la cuestión está ya resuelta por vía de autoridad en sentido contrario al del autor. Tanto la encíclica *Haurietis aquas,* como una posterior alocución de Pío XII, dirigida el 27 de Septiembre de 1956 a los participantes en el Congreso Internacional del Apostolado de la Oración, incluyen el amor increado en el objeto propio de la devoción al Sagrado Corazón. La encíclica lo repite más veces, pero la susodicha alocución contiene una fórmula seguramente más precisa y terminante sobre el particular Dice así: «Hic enim [cultus] aliud non est ac devotio studiosissima erga amorem divino-humanum Iesu secundum totam suam amplitudinem, ab amore increato et infinito usque ad palpitationes cordis sui humani, quae sunt veluti undae adspectabiles et patentes ex mari magno illius amoris ad nos translatae» (AAS, XLVIII [1956], p. 676. No se puede olvidar, como lo dice insistentemente la encíclica, que el simbolismo del Corazón humano de Cristo es más amplio que el de un corazón humano cualquiera, porque el de Cristo, en razón de la unión hipostática, representa con toda propiedad el amor de la persona divina, a la cual pertenece tan verdaderamente y más que a cada uno de nosotros pertenece nuestro propio corazón. Quien se acerque a las páginas del libro verá también que hay una evidente parcialidad en el modo de enfocar ciertos argumentos de autoridad, que el autor cree favorables a su tesis (cf. pgs. 67-70).

FR. A. BANDERA, O. P.

ROGER GUINDON, O. M. I.: *Béatitude et Théologie Morale chez Saint Thomas d'Aquin.* Origines. Interprétation. 360 pp. Editions de l'Université d'Ottawa (Canadá), 1956.

Se ha acusado a Santo Tomás de haber escrito una teología moral eudemonística o interesada, y de una inspiración aristotélica más bien que evangélica.

Nada más falso. El autor del libro que reseñamos—que es su Disertación doctoral de Teología en la Universidad de Friburgo (Suiza))—lo prueba hasta la evidencia.

La idea de la bienaventuranza o del fin último del hombre—la salvación eterna—es precisamente la idea central de la moral tomista, como lo era de la moral del Evangelio, de los Padres de la Iglesia—particularmente de San Agustín—y de los teólogos precursores de Santo Tomás, aunque en ninguno de ellos llegó a revestir la importancia y el vigor que le dió el Aquinate. Lejos de ser la bienaventuranza eterna una idea o un sentimiento antagónico de la caridad, es por el contrario su fundamento, porque precisamente la caridad es una verdadera amistad entre el hombre y Dios, calcada en la comunicación al hombre de la bienaventuranza de que goza el mismo Dios.

Y en cuanto al pretendido aristotelismo de la moral tomista, con detrimento de la moral religiosa o evangélica, basta leer al Angélico y fijarse en el enfoque de su teología moral para ver lo infundado de semejante acusación. La idea de Dios uno y trino tal como aparece en la revelación cristiana, anima y vivifica toda la moral tomista. Por eso precisamente gira toda ella en torno a las virtudes teologales, especialmente de la caridad.

El autor, que se sitúa deliberadamente en el terreno puramente histórico, comienza por describir el medio ambiente en que nació la moral tomista, pasando revista a los teólogos desde el principio de la escolástica hasta la entrada en escena del Aquinate. Luego va examinando la posición de Santo Tomás a través de sus obras, según el orden cronológico.

Trabajo erudito, no exento de repeticiones, pero incompleto y de poco nervio. ¿Por qué limitar la encuesta a solos los comentarios del Santo Doctor sobre Isaías y San Mateo? Debiera haberse extendido a toda su obra exegética. Y respecto de los demás escritos tomistas, debería haberse ampliado a los Opúsculos, Quodlibetos y Cuestiones Disputadas. En suma, a toda la obra escrita del Santo.

S.

CHARLES J. O'NEIL : *Imprudence in St. Tomás Aquinas*. 176 pp. The Aquinas Lecture, 1955. Marquette University Press. Milwaukee, 1955.
GERARD SMITH, S. J. : *The Truth That Frees*. 79 pp. Ibid. 1956.

Conferencias bellamente editadas y presentadas por las prensas de la Universidad Marquette de Milwaukee, y patrocinadas por la Sociedad aristotélica de la misma.

El Profesor O'Neil, muy conocido por sus numerosos estudios filosóficos sobre Platón, Aristóteles y Santo Tomás, ha sabido exponer con maestría y brillantez la doctrina de Aristóteles y de Santo Tomás sobre la prudencia y la imprudencia, pero de cara a los problemas actuales.

Por su parte, el P. Smith, S. J., Profesor igualmente de Filosofía y autor de muy variados estudios filosóficos, expone con brío y soltura la doctrina tradicional de la verdad que nos hace libres.

Estas Lecturas Aquinianas están llamadas a producir valiosos frutos en aquella noble y poderosa nación.

R.

FLORILEGIUM MORALE OXONIENSE MS. BODL. 633. Secunda Pars : *Flores auctorum*. Pgs. 208. Text first published with Introduction by C. H. TALBOT. Analecta mediaevalia Namurcensia. Eidt. Nauwelaerts. Louvain, 1956.

El importante *Florilegium morale oxoniense,* contenido en el Ms. Bodl, 633, consta de dos partes. La primera comprende una antología de pensamientos de los filósofos acerca del bien y del mal, o sea, de las virtudes y de los vicios—Flores philosophorum—, editada y prolongada espléndidamente por Monseñor P. Delhaye, Profesor de la Facultad de Teología de Lille (cf. La Ciencia Tomista, 83 [1956], p. 441-442). La segunda, muchísimo más extensa, es una antología de sentencias o pensamientos de diversos autores griegos y romanos sobre el mismo tema. Su presentación y edición se deben a C. H. Talbot, del Instituto Warburg y Conservador del Museo histórico médico de Londres.

En una bellísima Introducción expone las características de este Florilegio, comparándolo con otros similares de la época carolingia y situándolo en su medio ambiente. La edición está hecha según todas las exigencias de la crítica. El trabajo de identificación y de comprobación de los autores y fuentes empleadas por el compilador de esta riquísima antología, ha sido de una paciencia benedictina. Al final añade un poema *De quatuor principalibus virtutibus,* según el Ms. 103, fol. 61 r, del Pembroke College de Cambridge. Cuatro índices, de manuscritos, de textos, de estudios y de sentencias contenidas en la obra por orden alfabético, hacen el volumen perfectamente manejable.

Este Florilegio es del mayor interés para reconstruir la historia de la Moral en el siglo XII.

R.

JUAN DE TORQUEMADA, O. P. : *Tractatus contra Madianitas et Ismaëlitas* (*Defensa de los judíos conversos*). Edición, introducción histórica y notas por NICOLAS LOPEZ MARTINEZ y VICENTE PROAÑO GIL. Publicaciones del Seminario Metropolitano de Burgos. Burgos, 1957.

En la moderna revisión de valores histórico-doctrinales, la obra del Cardenal Torquemada recobra el interés que tuvo en su tiempo. Aunque hay todavía bastantes escritos suyos inéditos y la mayoría de los publicados sólo se encuentran en ediciones raras, poco a poco se va llenando ese gran vacío que lamentan cuantos se ocupan de nuestro siglo XV. Inventarios de manuscritos, publicación de documentos, trabajos de síntesis doctrinal, reediciones críticas en torno a su labor inmensa atestiguan que después de cinco siglos de olvido comienza a adquirir actualidad, la cual irá en aumento según vayan venciéndose las dificultades inherentes a estos estudios positivos sobre una época para nosotros oscura, por la falta de material básico referente a la misma con que se tropieza en Castilla.

Celebramos, pues, la publicación de este tratado, precedido de una introducción en que el señor López Martínez, conocedor acreditado de las luchas entre conversos y cristianos viejos durante el siglo XV, trata de encuadrarlo en su verdadero ambiente.

No quiere decir esto que suscribamos todas sus apreciaciones acerca del tratado y de la función que representa en el debate entre ambos contendientes. El tratado debe situarse en la misma posición que la bula *Humani generis* de Nicolás V, con la que tiene estrechas interferencias, como se infiere de la confrontación de la bula con los capítulos 15 y 16. En ambos documentos se trata de asentar un principio doctrinal básico en sana teología: la unidad del cuerpo místico, condenando toda discriminación apriorística entre sus componentes, como se hacía en el estatuto toledano. Ese era el derecho. La cuestión de hecho podrá diferir accidentalmente de ello en determinadas circunstancias, pero no anular el derecho. Y tan claro parecía esto, que fué la posición adoptada también por el Prelado burgalés y por Barrientos, sean o no ambos dominicanos de descendencia judía, cosa en que los testimonios están más bien por la afirmativa.

La reacción reflejada en otras bulas inéditas del mismo Nicolás V, que daremos a conocer en un estudio próximo, es eco de un burdo amaño inspirado en fines políticos, y por tanto extraña al interés doctrinal, en el que hay que situar preferentemente esas primeras defensas.

En cuanto al texto de la edición se ha utilizado exclusivamente el Vat. lat. 2580, que es sin duda el mejor manuscrito, por contar con la revisión, muy relativa, del propio Torquemada. La edición es, pues, fundamentalmente buena. Con todo, hubiera sido de desear la confrontación de ese texto con el de algún otro manuscrito para subsanar con garantía sus faltas manifiestas y comprobar experimentalmente su grado de solvencia.

Tampoco aprobamos que, por un exceso de fidelidad, se hayan mantenido en el texto las referencias, aunque estén manifiestamente equivocadas, por más que se rectifiquen en las notas. Ello da lugar a que se reproduzcan esas referencias, dentro de la misma clase de citas, empleando unas veces cifras árabes, y otras, numeración romana, con mengua de la uniformidad. Para ser consecuentes debieran haberse conservado igualmente las incorrecciones del texto, subsanándolas en nota; pero aquí se ha seguido una norma inversa que por fortuna es la preferible y la adoptada por la mayoría.

Por lo demás nos satisface que se haya puesto esmero especial en comprobar y completar las citas, facilitando así la mejor inteligencia del texto.

Fr. V. B. de H.

George J. Dyer: *The Denial of Limbo and the Jansenits Controversy*. 199 páginas. Saint Mary of the Lake Seminary. Mundelein, Illinois. U. S. A. 1955.

Erudita y equilibrada disertación doctoral de la Pontificia Facultad Teológica del Seminario Metropolitano de Chicago. Un primer capítulo trata de la controversia pelagiana, exponiendo la doctrina de Pelagio y de sus secuaces por una parte, y la de San Agustín por otra. Es el primer origen de la disputa sobre la existencia del limbo de los niños.

Esta se recrudeció en la época del jansenismo, cuyas vicisitudes en Francia y en Italia describe y discute en los dos capítulos siguientes, pero cui-

dando de distinguir (cap. 4) escrupulosamente las posiciones rabiosamente jansenistas, de las defendidas por los llamados agustinianos, como Noris y Berti. Lo malo es que en este asunto, como en tantos otros, se mezclaban las pasiones de Escuela, saliendo a relucir las controversias de tomistas y de molinistas. La Iglesia tuvo que salir en defensa de las escuelas católicas que ordinariamente defienden la existencia del limbo de los niños muertos antes del bautismo, en donde carecen de la visión intuitiva de Dios, pero no son atormentados por la pena de sentido, contra las acusaciones de pelagianismo lanzadas por los jansenistas.

N.

JOSE CALVERAS, S. J.: *San Ignacio en Montserrat y Manresa, a través de los procesos de canonización.* Pgs. 300. Ed. Librería Religiosa, Barcelona, 1956.

El P. José Calveras, bien acreditado conocedor de San Ignacio de Loyola, particularmente de sus Ejercicios, cuyo sentido más íntimo ha expuesto en multitud de publicaciones justamente estimadas por los especialistas, ha querido contribuir a los trabajos dedicados al Santo con ocasión del año centenario de su muerte con un estudio reposado y objetivo sobre una serie de puntos, muy discutidos en nuestros días. Tal es el objeto del presente opúsculo, pequeño en su forma exterior, pero grande por el interés de su contenido.

En efecto, los mejores investigadores modernos del primer desarrollo de la vida de Ignacio de Loyola discrepan notablemente en la interpretación de los textos primitivos, que hablan de la estancia del Santo en Montserrat y Manresa durante los años 1522 y 1523. Por esto, utilizando particularmente los testimonios de los procesos de San Ignacio de 1596 y 1606, comparados con otros testimonios más antiguos, trata el autor de puntualizar la verdad objetiva de los principales puntos discutidos en torno a la estancia de San Ignacio en Montserrat y en Manresa.

Por eso, después de dar cuenta de la significación de ambos procesos y discutir el valor crítico de sus testimonios, dados respectivamente 73 y 84 años después de los hechos, recorre cronológicamente los puntos que trata de esclarecer. Respecto de la estancia en Montserrat, se prueban con toda evidencia no sólo su primera visita con la confesión, vela de armas ante la Virgen y lo demás ya conocido, sino sus frecuentes visitas posteriores realizadas desde Manresa, el influjo del *Ejercitatorio* de *Cisneros* y de su confesor Chanones. Más problemático resulta el hecho sobre si Ignacio vivió algún tiempo en una cueva en Montserrat, sobre el cual versa el tan discutido texto de Araoz. El autor se inclina a la suposición de que todo ello es una falsa interpretación de la estancia en la cueva de Manresa. Si hubo alguna estancia en la cueva de Montserrat, fué breve y en buena inteligencia con los monjes.

Más fecundos e interesantes son los resultados referentes a Manresa. En efecto, el autor prueba con abundante documentación, principalmente sobre la base de los procesos indicados: ante todo, el hecho de la detención

relativamente larga de Ignacio en Manresa, aparentemente en contradicción con el interés que tenía en ir cuanto antes a Palestina; el orden particular de la vida que allí llevó, bien atestiguado en los procesos; las enfermedades o desfallecimientos; la tan discutida discusión sobre el rapto de Santa Lucía, cuya realidad se concluye con bastante claridad; las célebres visiones o ilustraciones que experimentó el Santo, en particular la llamada *eximia ilustración*, cuya realidad se discute ampliamente; así mismo la cuestión sobre si tuvo en Manresa alguna prenoción de la Compañía; el trabajo que Ignacio realizó en Manresa en sus Ejercicios: su inspiración, su relación con la eximia ilustración; finalmente los lugares santificados por San Ignacio, suficientemente atestiguados por los procesos, sobre todo lo referente a la *Santa Cueva*.

B. Ll.

J. Capmany, Pbro.: *"Miles Christi" en la espiritualidad de San Cipriano*. Pgs. 396. Ed. Casulleras, Barcelona, 1956.

La dificultad que se ofrece al teólogo, cuando quiere exponer la doctrina de un Padre de la Iglesia, sobre todo si éste es más bien pastor que doctor, es la de evitar imponer a su estudio las clasificaciones y nomenclatura de una sistematización posterior. Semejante yerro no sólo hace peligrar la fidelidad al pensamiento que se expone, sino que, encuadrándolo en una presentación que no conoció nunca, se lo desfigura y se corre el riesgo de hacerle perder todo el interés a los ojos del cristiano medio. Era, pues, acertado investigar la estructura concreta de la doctrina espiritual de San Cipriano para dar de ella una presenación exhaustiva. El tema del soldado, de la lucha del cristiano se imponía y, en un instante, los títulos cobran vida; la exposición de una doctrina, que renueva, en suma, los grandes temas de toda espiritualidad, se articula en imágenes prometedoras y ampliamente explotables. Voy a citar los títulos del capítulo V, dedicado a Cristo y su soldado: «Cristo, Maestro del Miles»; «Cristo, espectador del combate del Miles»; Cristo, luchador y vencedor de los combates de su Miles», etc.; igualmente la minuciosa descripción de los «Motivos del Miles» (c. VII). Esto no quiere decir que el cuidado de la exposición doctrinal falte o que se quede excesivamente en sombras. Más bien piensa uno que determinadas investigaciones doctrinales están fuera de lugar, por ejemplo, averiguar la naturaleza de la causalidad de Cristo en la gracia. Pero en cuanto al conjunto de la obra el autor es digno de loa. Ha visto con perspicacia los temas fundamentales de S. Cipriano y los ha expuesto inteligentemente. Tanto más de agradecer cuanto que S. Cipriano es uno de los Padres más accesibles al cristiano seglar y al no especializado. El soplo que anima sus cartas y sus tratados, así como la constante impresión de «vivido» que de ellos se desprende, hace desear que los cristianos se nutran asiduamente de las obras del Obispo de Cartago. Sin duda alguna, la teología de San Cipriano es elemental y notoriamente defectuosa en puntos célebres de la doctrina sacramentaria y de la eclesiología. Pero el mejor modo de justificarlo es colocarlo en su propio puesto, que es el

de guía y pastor de almas más bien que el de teólogo y de hombre dado a la reflexión teológica. Se siente que el autor ha sido conquistado por San Cipriano, y sus numerosas referencias, que a algunos parecerán un poco pesadas, me parecen a mí un indicio de su profunda familiaridad con la obra tan sorprendente y tan cautivadora del gran Obispo mártir. Más que al erudito, este libro será útil al lector profano. Sin duda éste no irá a comprobar todas las referencias del autor. Poco importa. Leyéndolo atentamente percibirá el beneficio de una de las más vibrantes experiencias espirituales y de un alma con espíritu pastoral de los más notables que conoce el martirologio cristiano.

ENRIQUE DE RIEDMATTEN, O. P.

Un tratado del siglo XV sobre la predestinación, en castellano, debido al V. P. FR. MARTIN ALFONSO DE CORDOBA, agustiniano. Estudio preliminar y edición por ANIBAL SANCHEZ FRAILE, Pbro. Centro de Estudios Salmantinos, IV. Salamanca, 1956.

Un hallazgo afortunado de un códice del siglo XV conteniendo un tratado sobre la predestinación da materia a D. Aníbal Sánchez Fraile para esta hermosa disertación doctoral, presentada y defendida en la Pontificia Universidad de Salamanca. Con ella añade el autor una modalidad, como sutil y avisado intérprete de la literatura teológica española, a sus reconocidos méritos como excelente organista, compositor y diligente buscador del folk-lore salmantino. Rara, y por lo mismo más meritoria, conjunción de las letras y las artes.

La presente tesis ha merecido el honor de ser publicada por el Centro de Estudios Salmantinos, prestando con ello un buen servicio a la vez a la historia de nuestra literatura y de nuestra teología. Por ambos conceptos es notable el tratado del P. Martín Alfonso de Córdoba. Para nuestra literatura, por ser un hermoso ejemplo del castellano tal como se hablaba y escribía a mediados del siglo XV, entre cuyos textos ocupará desde ahora un puesto destacado el presente trabajo. Y para la historia de nuestra teología, por ser uno de los primeros tratados compuestos en lengua vulgar, y con claro destino a un público más amplio del que conocía y usaba la lengua latina. Es también un testimonio de la existencia de un ambiente de preocupación acerca del difícil problema de la conciliación de la omnipotencia y omnisciencia divina con la libertad humana, que, como eruditamente describe D. Aníbal Sánchez Fraile, aparece en otros tratados contemporáneos similares.

D. Aníbal ha puesto en claro la fraternidad del tratado atribuyéndolo al P. Martín Alfonso de Córdoba, agustino, cuyos rasgos biográficos fija definitivamente, corrigiendo a Ossinger, Cejador y al Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique. Natural, con toda seguridad, de Córdoba, de nobilísima familia, catedrático de Filosofía moral en Salamanca hasta 1454, en que probablemente se traslada a Valladolid, donde muere, poco más o menos, hacia 1476. De sus obras quedan además el «Compendio de la Fortuna» y el «Vergel de nobles doncellas», del que dice el P. de la

Pinta Llorente, que tiene preparada su edición, que «es uno de los libros más bellos y hechiceros de las letras del cuatrocientos español. Oro viejo del romance castellano del siglo XV, donde se perfilan—como un preludio y una magnífica promesa, junto a la cultura sistematizada, orgánica y viva del primer renacimiento—las líneas armónicas y puras del Humanismo y del espíritu renacentista, que había de aflorar más tarde en cosecha magnífica de valores teológicos, humanísticos y literarios en la España del siglo de oro». Bien merece una pronta edición una obra que sirvió para forjar el espíritu de la reina Isabel la Católica, en cuya mente hizo cuajar la idea de la unidad española y la grandeza de su monarquía, que ensalza así desde el Proemio: «Dizen que el mundo tiene dos partes principales Oriente e Occidente. En Oriente puso Dios su silla, haziendo allí el parayso terrenal. En Occidente puso la silla del rey de España. Donde paresce que Dios partió el reyno de la tierra con el nuestro rey». Y añade, anticipándose a lo que pocos años más tarde había de realizar la gran reina española: «...como hizieron vuestros antecesores que conquistaron las Españas, e oxearon las moscas suzias de Macometo, e las persiguieron con espada fasta el reyno de Granada, donde ahora están por las negligencias de los modernos príncipes».

En cuanto al tratado sobre la predestinación, en el fondo doctrinal se mantiene dentro de la línea de San Agustín y de Santo Tomás. Los capítulos XI y XII son traducción literal del libro *De praedestinatione et gratia*, atribuído entonces a San Agustín. Y aunque el autor no cita a Santo Tomás, le sigue paso a paso en numerosos lugares. Pero más que en la doctrina, el encanto principal de este tratado consiste en su lenguaje castellano, rico, jugoso y expresivo, el cual, si bien refleja ya el Renacimiento que estaba en puertas en España, pero conserva todavía toda la gracia y la veta popular que después se atenuarán no poco bajo la influencia latinizante e italianizante.

Con la edición de este primoroso modelo de literatura castellana ha prestado D. Aníbal Sánchez Fraile un señalado servicio a las letras españolas, tan valioso como el que años atrás hizo a nuestra música popular recogiendo y armonizando un hermoso conjunto de cantos salmantinos.

Fr. Guillermo Fraile

F. Albarracin, S. I.: *"Haurietis Aquas". Encíclica de Pío XII sobre el Sagrado Corazón y comentario*. Pgs. 304. Misioneras Hijas del Sagrado Corazón. Granada, 1957. Pts. 12.

La presente obra comprende fundamentalmente dos partes. Primeramente la encíclica en traducción castellana, con numeración de párrafos acompañados de su correspondiente epígrafe y con notable variedad de tipos de imprenta para llamar la atención del lector y hacerla concentrarse sin esfuerzo sobre los pasajes principales. A continuación va el comentario, que no es una exposición sistemática completa de la inagotable doctrina contenida en la encíclica, sino más bien un conjunto de notas ordenadas

a facilitar una amplia utilización del documento pontificio, sea con fines de investigación teológica, sea con una finalidad más directamente práctica. Las notas son, en general, breves, pero sumamente sustanciosas y útiles para cuantos quieran adentrarse en esta admirable encíclica,, cuyos puntos principales son comentados y esclarecidos con otros documentos pontificios, tomados preferentemente del magisterio del actual Papa.

Como partes accesorias, pero siempre de gran interés, podemos considerar la introducción sobre el momento histórico en que se prepararon y a' que responde la encíclica y los apéndices, particularmente el primero, que recoge y resuelve las diversas dificultades formuladas en los últimos años contra la forma tradicional de practicar la devoción al Corazón de Jesús y a las cuales alude repetidas veces la misma encíclica. Como siempre suele ocurrir, tales dificultades no han sido formuladas ni por los mejores ni por los más doctos, porque a veces presuponen una lamentable ignorancia y siempre tienden a alejar el alma de la fuente purísima, de donde brotaron los más divinos misterios de nuestra reconciliación con Dios. Sin embargo, las dificultades propuestas han sido ocasión de una exposición más depurada de la doctrina por parte de la misma Iglesia, que acaba de darle una forma—por lo que puede suponer—definitiva, colocándola por encima de toda posible impugnación, puesto que el culto al Corazón de Jesús, en sustancia, no es más que la amorosa respuesta de los redimidos al amor de su Redentor y de la Trinidad toda entera.

No queremos dejar de indicar la utilidad práctica de los índices y, sobres todo, de la concordancia que en las páginas 37-43 se hace entre los párrafos numerados de la traducción castellana de la encíclica y las páginas del texto oficial, publicado en *Acta Apostolicae Sedis*.

Fr. A. Bandera, O. P.

Salvador Gomez-Nogales, S. J. *Horizonte de la Metafísica aristotélica*. 418 pp. Madrid. Ediciones FAX, 1955.

La presente obra contiene el texto completo de la tesis doctoral de Filosofía presentada por su autor en la Universidad Gregoriana, y de la que en 1951 publicó un extracto. Pero no es una mera edición de aquel texto, sino que lo ha puesto al día, aprovechando las publicaciones que desde entonces han aparecido sobre el asunto.

Es cosa sabida que la filosofía escolástica tradicional concibe la metafísica como la parte suprema de la filosofía, es decir, como una sabiduría esencialmente una, aunque integrada por dos partes fundamentales, que son la Ontología y la Teología Natural. Y es corriente entre los filósofos de esa tendencia, que dicha concepción responde al pensamiento auténtico de Aristóteles, de quien pretenden haberla heredado.

Poco importa que unos incluyan a Dios como objeto directo de la metafísica y otros como objeto indirecto: lo esencial es que todos convienen en incluir a Dios dentro del objeto de la misma.

Modernamente se ha negado la autenticidad de dicha interpretación y atribución: ya por no caber en una ciencia objetos tan dispares, siendo inverosímil que Aristóteles cometiese semejante desliz; ya porque no se tiene en cuenta la evolución de su pensamiento metafísico, que se fué independizando poco a poco del de Platón. La Dialéctica platónica era fundamentalmente teológica; no así la Metafísica definitiva de Aristóteles.

Según esto, los filósofos escolásticos se equivocaron de plano, atribuyendo al filósofo de Estagira una Metafísica que no es suya, y forjando además otra metafísica contradictoria en sí misma.

El P. Nogales consagra toda su obra a resolver ese problema. ¿Quién tiene razón, los escolásticos o los críticos modernos? ¿Cuál es el pensamiento neto de Aristóteles?

Para centrar el problema y darle el relieve que se merece, comienza el autor por presentar una síntesis histórica sobre el objeto de la Metafísica, empezando por los griegos, continuando por los árabes y los escolásticos, y terminando por los modernos.

De esa encuesta, hecha con materiales de primera mano, resulta, entre otras cosas, que la unidad de la Metafísica y la inclusión en ella de las llamadas posteriormente Ontología y Teodicea, constituyen la interpretación unánime de toda la escuela aristotélica griega, árabe y latina o escolástica hasta fines del siglo XVI, en que se inicia la escisión con Francisco Patrizzi, seguido luego por Bacon y Descartes, y más tarde por algunos escolásticos, como Hurtado de Mendoza, Rafael Aversa, Maignan, Du Hamel y otros, llegando a tomar carta de naturaleza en Cristiano Wolff, que tanto influjo ha ejercido sobre los modernos escolásticos.

Lo restante de la obra está dedicado por entero a averiguar el pensamiento neto de Aristóteles. Con gran alarde de erudición examina los nombres dados a la Metafísica, sus vicisitudes y su contenido, particularmente el mismo de *metafísica*. Seguidamente expone la doctrina de Aristóteles sobre la ciencia y la filosofía, cuya cúpula es la Metafísica. Y por último recoge y analiza las fórmulas del Filósofo sobre el objeto de la Metafíscia, para adentrarse en los problemas que suscitan, discutirlos—pasando revista a las distintas soluciones que se les ha dado en los tiempos modernos—y resolverlos a la luz de los textos de Aristóteles.

La conclusión es que éste, a pesar de sus imperfecciones y titubeos, enseña en el fondo la unidad del objeto formal de la Metafísica dentro de sus partes, al parecer, tan heterogéneas como son la Ontología y la Teología Natural. La interpretación que le ha dado la tradición peripatética, especialmente la filosofía cristiana de la escolástica clásica, es netamente auténtica, no siendo ésta en realidad más que una prolongación de la Metafísica de Aristóteles.

El autor, que está muy al corriente de los últimos resultados de la crítica y de la filología aplicadas al *Corpus Aristotelicum*, ha sabido distinguir lo sólido e indiscutible, de lo hipotético y movedizo, aportando sus propias investigaciones. En el estado actual de la ciencia—concluye—, la última palabra no la tiene la crítica ni la filología sino el examen atento y minucioso de toda la producción filosófica de Aristóteles en su conjunto.

De desear es que el autor prosiga y dé a luz las investigaciones complementarias que promete.

Cierra esta bella obra una copiosa bibliografía metódica de 2.772 fichas. Tres índices, uno de citas aristotélicas, otro de autores y otro de materias, la hacen perfectamente manejable.

Lástima que en la impresión se hayan deslizado tantas erratas. Por otra parte, ciertas apreciaciones podrán ser retocadas, y otros puntos deberán ser investigados más a fondo, tanto en lo que se refiere a la Ontología como a la Teología Natural.

R.

ARISTOTELE: *Organon*. Introduzione, traduzione e note di GIORGIO COLLI. XXVIII-1058 pp. Classici della Filosofia. I. Torino, Giulio Einaudi, 1955.

He aquí una obra digna del mayor encomio bajo todos sus aspectos. Es la primera traducción italiana completa de toda la Lógica de Aristóteles El traductor, Giorgi Colli, que está muy al corriente de todo cuanto se refiere al Organon aristotético, comenzando por la crítica textual y terminando por las más recientes traducciones e interpretaciones del mismo, ha logrado hacer una versión, no sólo fiel y clara, sino también clarificante, cuando la oscuridad del texto lo exigía.

Por otra parte, una serie de notas sobrias y pertinentes discuten y aclaran el texto y la traducción adoptada. La preocupación del señor Colli no es desarrollar el pensamiento de Aristóteles, sino captarlo en toda su pureza e integridad, tal como lo da el texto. Tiene plena razón. Es ese el oficio del traductor, y ésa la base de todo lo que pueda allegar el comentador.

La traducción se basa sobre el texto de las mejores ediciones críticas modernas, como son las de Minio Paluello, Ross y Strache-Wallies, pero revisadas y retocadas por el propio traductor.

Y para que nada faltase a este bello trabajo, lo ha enriquecido con una bibliografía metódica y puesta al día de manuscritos, de traducciones antiguas y modernas, de ediciones, de comentarios y de estudios referentes al asunto. Una serie de seis índices completísimos: general, de materias, de variantes o correcciones del traductor a la última edición crítica, de terminología—muy útil y precioso—, de nombres y lugares citados en el texto, en la introducción y en las notas, hacen toda la obra perfectamente manejable.

A tono con el valor intrínseco de este libro magnífico, está su espléndida presentación tipográfica: limpia, elegante, impecable, de excelente papel y agradable formato, que honra a la Editorial Einaudi.

R.

ALEJANDRO ROLDAN, S. J.: *Metafísica del sentimiento*. Ensayo de Psicología Afectiva. Aplicaciones a la Ontología y Axiología. 696 pp. Madrid, Intituto «Luis Vives» de Filosofía, 1956.

He aquí una obra escrita generalmente con soltura, no exenta de galicismos, sobre un tema atrayente. El autor revela estar enterado de las

actuales interpretaciones en torno a la naturaleza de la afectividad. Pero su lectura defrauda no poco. Escasean las experiencias, abundan las repeticiones y se teoriza con exceso. Hay demasiada metafísica, y ésta de acuñamiento suareziano.

Se esfuerza el P. Roldán en probar que lo grato—*gratum*—es un atributo trascendental del ser, distinto de la verdad y del bien, e incluso de la belleza, que quedaría reducida a una especie predicamental de lo grato. Y piensa que la facultad perceptiva de lo grato, junto con lo ingrato o desagradable, objetos del sentimiento, es esencialmente distinta del entendimiento y de la voluntad, e irreductible a uno y otra. No nos convencen sus argumentos, y dudo que lleguen a convencer a muchos. La repetición y el machaqueo de una tesis o de un punto de vista no demostrado, no son un argumento apodíctico.

No sé por qué se trata ex professo de la clasificación de las ciencias a propósito de los sentimientos. ¿Es que el sentimiento es una ciencia? Si lo es, queda reducido, como ella, a la esfera del intelecto. Si no lo es, está demás ese apartado en la presente obra.

Los esquemas, que el autor prodiga a lo largo de todo su libro, revelan en él un afán laudable de claridad y de sistematización, pero al mismo tiempo descubren la fragilidad de su construcción.

En suma, una obra que se lee con gusto y que aporta datos y perspectivas interesantes, pero que en lo fundamental carece de solidez y de garantías plenamente científicas.

D.

GIOVANNI FELICE ROSSI, C. M.: 1. *Precisazioni sulla descrizione del Codice Paris Nat. Lat.* 14546 *e sulla relativa critica del Bulletin Thomiste.* 42 pp. Divus Thomas, Piacenza, 1956.—2. *Alano di Lilla è o non è l'autore della Summa «Totus homo»?* 20 pp. Ibid.

La competencia del P. Rossi, universalmente reconocida en cuestiones de paleografía y de crítica literaria, le lleva con cierta frecuencia a polemizar con los editores de obras medievales. Es un hombre batallador, que no se rinde al primer ataque. Pero es sabido que es éste un terreno resbaladizo, en donde fácilmente se pierde el equilibrio y la serenidad por una y otra parte. No es que el P. Rossi no diga cosas interesantes, sino que a veces se deja llevar de una cierta rudeza en el ataque y en el contraataque, que exaspera a sus contrincantes, y no es del gusto de algunos espectadores.

Sin embargo, yo creo que la crítica acerada del P. Rossi no es puramente negativa y demoledora como algunos le achacan, sino que tiene también su lado positivo y constructivo, además de obligar a los que se ocupan de preparar ediciones críticas a proceder con cautela y con la máxima escrupulosidad. Y esto no es poco.

En el primer estudio defiende *mordicus* sus posiciones acerca del Códice Paris Nat. Lat. 14546, que contiene los Opúsculos de Santo Tomás, contra las censuras del P. H. F. Dondaine, añadiendo nuevas precisiones.

En el segundo sale también a la defensa de su tesis en favor de la candidatura de Alano de Lille como autor de la Summa de sacramentis «Totus homo», contra la opinión del P. Betti, O. F. M., que la editó recientemente como de autor desconocido.

R.

JACQUES CROTEAU, O. M. I.: *Les fondaments thomistes du personalisme de Maritain.* 268 pp. Editions de l'Université d'Ottawa, 1955.

Como es sabido, el llamado personalismo cristiano es un movimiento iniciado por Manuel Mounier y un grupo de amigos colaboradores de la Revista *Esprit,* en 1932. Su intención era defender la dignidad de la persona humana contra los excesos del individualismo liberaloide y del totalitarismo. Pero les faltaba una base metafísica. Maritain se sumó al grupo y trató de apoyarlo en fundamentos filosóficos seguros, extraídos de la cantera inagotable de Santo Tomás. Según él, el error de una y otra parte consistía en la confusión de individuo y de persona. Reducida ésta a la condición de mero individuo, no había cosa más razonable que el individualismo. Pero como, a su vez, el individuo tiene razón de parte respecto de la comunidad social, resulta que debe en todo subordinarse a ella, y entonces surge el totalitarismo.

Hace falta, pues, distinguir cuidadosamente ambos términos, como todo y parte. A juicio de Maritain, Santo Tomás reduce el individuo a la razón de parte material del hombre, por el mero hecho de poner su principio de individuación en la materia determinada por la cantidad; la persona, en cambio, tiene razón de todo, y éste, de orden espiritual. Por eso trasciende todos los valores de orden material, y está ordenada inmediatamente a Dios.

Esta base y las consecuencias que de ella deducía Maritain, fueron objeto de acaloradas discusiones. Pero quien con más fuerza se opuso a ellas fué Charles de Koninck, negando precisamente el valor y la autenticidad tomista de toda la construcción maritainiana.

De ahí resultaron dos posiciones antagónicas respecto de los fundamentos tomistas de Maritain. Según éste y sus edecanes, ese personalismo es de la más pura raigambre tomista; según de Koninck y sus adláteres, dicho personalismo es netamente pseudo-tomista. Porque precisamente, según Santo Tomás, el individuo humano y la persona humana son una misma cosa, resultando radicalmente falsa la afirmación de que el individuo humano tenga razón de parte ontológica. La clásica definición boeciana, que admite y justifica Santo Tomás, es precisamente *rationalis naturae individua substantia,* y equivale a esta otra: *suppositum* (=individuum) *rationale* (=rationalis naturae).

El P. Croteau ha pensado que, pasado ya el período de apasionamiento, ha llegado el momento de terciar en el debate con frialdad y con calma La verdad, según él, consiste en el medio. La base fundamental de Maritain, que es la referida distinción entre persona e individuo, no es tomista ni verdadera en sí misma. En esto tiene razón Koninck. Pero de ahí

no se sigue que toda la elaboración personalista de Maritain sea falsa ni antitomista. Porque ese personalismo se funda inmediatamente en otros principios de tipo social y ético, que son independientes de ese fallo metafísico, principios que Santo Tomás tiene señalados incidentalmente, aunque no los haya explotado para construir un personalismo ético-social. Y precisamente Maritain los ha recogido y explotado a fondo, adaptándolos a los problemas actuales. Su personalismo, pues, se puede llamar auténticamente tomista en ese sentido.

La obra está redactada con serenidad y competencia.

D.

VAGN LUNDGAARD SIMONSEN: *L'Esthétique de Jacques Maritain*. Avec une Lettre-Préface de Jacques Maritain. XVI-160 pp. Munkgaard, Copenhague; Presses Universitaires de France, París.

Una de las ramas de la filosofía que ha cultivado Maritain con más empeño es la Estética. Y como siempre, pretende colocarse bajo el magisterio de Santo Tomás. Su Estética aspira a ser auténticamente tomista, aunque con un tomismo vivo y alerta a todos los problemas modernos.

El autor, amigo y admirador del filósofo francés, ha querido controlar en este escrito la autenticidad de ese pretendido tomismo. Para lo cual somete a examen, en capítulos paralelos, las ideas de Santo Tomás y de Maritain sobre la belleza y el arte. Su conclusión es que no coinciden entre sí en sus líneas fundamentales. Uno y otro van por caminos diferentes. La estética de Santo Tomás es del siglo XIII, mientras que la de Maritain es del siglo XX. No son armonizables ni concordables entre sí. Maritain, a pesar de sus numerosos aciertos, falsea la perspectiva tomista e interpreta arbitrariamente la mayor parte de los textos tomistas que refiere.

Como es natural, Maritain, a quien el autor comunicó su libro con el ruego de que lo prologase, protesta de ese enjuiciamiento, diciendo que el autor no ha comprendido bien a Santo Tomás ni a él.

Realmente Simonsen, que muestra poseer ingenio y espíritu crítico, es demasiado cáustico y absoluto en su juicio sobre Maritain y sobre otros filósofos respetables que encuentra por delante. Manser, por ejemplo, merecía ser tratado con más consideración (p. 101).

El autor conoce mejor a Maritain que a Santo Tomás y a la Escolástica en general. No basta, para dictaminar sobre el tomismo de una obra, haber leído algunos trozos de la Suma Teológica. Véase un botón de muestra. Maritain había citado de memoria, y atribuído a Santo Tomás, esta sentencia: *operatio artis fundatur super operationem naturae, et haec super creationen*. Simonsen niega su autenticidad tomista, porque—dice—no se encuentra en las obras del Santo Doctor. Pero—agrega—se halla en el índice alfabético de la edición romana (1887) de la Suma Teológica, bajo la palabra *ars*, con referencia a I, 45, 8 c. et ad 4, en donde tampoco se encuentra. Maritain, pues, habría citado a Santo Tomás por un índice falso.

Esto demuestra que Simonsen está poco versado en el estudio de Santo Tomás. Porque es sabido que ese índice de la Suma está extractado de la *Tabula Aurea* de Pedro de Bérgamo, acomodándola a esa obra solamente. Era, pues, natural que Simonsen acudiese a esa Tabula antes de dar su veredicto. Y allí hubiera encontrado otras referencias tomistas, en donde verdaderamente se halla. Por ejemplo: «sicut operatio artis fundatur super operationem naturae, in quantum natura praeparat arti materiam; ita et operatio naturae fundatur super creationem,in quantum ministrat naturae materiam» (In II Sent. d. 1. q. 1, a. 3 ad 5). Y en otro lugar: «sicut opus artis praesupponit opus naturae, ita opus naturae praesupponit opus Dei creantis; nam materia artificialium est a natura, naturalium vero per creationem a Deo» (Summa contra Gentiles, lib. III, cap. 65, arg. 5).

Sin embargo, es más que probable que Maritain citó a Santo Tomás por uno de esos índices, sin verificar su fuente. No es el único caso.

D.

M. F. Sciacca: *Saint Augustin et le néoplatonime.* La posibilité d'une philosophie chrétienne. 70 pp. Louvain, Publications Universitaires. Nauwelaerts, 1956.

La presente obrita contiene el texto de unas lecciones dadas por su autor en la Cátedra del Cardenal Mercier, de la Universidad de Lovaina, en Noviembre de 1954.

El Profesor Sciacca, especialista en temas agustinianos, expone con brillantez las relaciones de San Agustín con el neoplatonismo, subrayando particularmente estos cinco puntos: el encuentro de San Agustín con los platónicos, el neoplatonismo como crítica del escepticismo de los académicos, la doctrina de la sensación y del compuesto humano y la crítica del platonismo, la dialéctica de la naturaleza humana, y la posibilidad de una filosofía cristiana.

El librito, hermosamente presentado, se lee con interés, aunque no aporte, propiamente hablando, novedad de investigación.

D.

Averrois Cordubensis: *Commentarium medium in Aristotelis de Generatione et Corruptione libros.* Recensuit Franciscus Howard Fobes, adiuvante Samuele Kurland. XLIV-216 pp. The Mediaeval Academy of America. Cambridge, Masachusetts, 1956.

La Academia medieval de America continúa editando espléndidamente el *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem.* El volumen que ahora reseñamos contiene el Comentario Medio del filósofo cordobés a los libros aristotélicos *De generatione et corruptione,* que lo terminó de escribir el el día 24 de febrero de 1172, según testimonio del Códice 1.009 de la Biblioteca Nacional de París, y del Códice 13 de la Biblioteca Mutinense de Este. La

primera traducción latina parece que se debe a Miguel de Escocia, quizá antes de 1233; la hebrea, llevada a cabo en Arles por Kalonymus ben Kalonymus, fué terminada el 16 de Octubre de 1316.

La edición ha sido preparada por Francisco Howard Fobes, ayudado por Samuel Kurland. Para llevarla a cabo se han coleccionado 36 Códices, cinco de ellos íntegramente y parcialmente los 31 restantes, además de la edición incunable de Padua (1474) y de la iuntina de Venecia (1550).

Trabajo ímprobo y minucioso, de que da cuenta detallada el señor Fobes en sus Prolegómenos. La edición, impecable y correctísima, está dispuesta según la paginación y la lineación de la iuntina de Venecia. Al final se añade un Glosario tetralingüe latino-árabe-hebraico-griego, un índice greco-latino de dicho Glosario y un Conspectus o Concordancia de capítulos, folios y páginas de la edición iuntina, de la berlinense de Bekker y de los códices semíticos de esta obra de Aristóteles. Magníficos auxiliares de los estudiosos e investigadores.

Es un verdadero placer el estudio de Averroes por esta bellísima edición, honra de la ciencia y de la liberalidad americana. La edición ha sido íntegramente costeada por Mister Louis M. Rabinowitz, que ojalá tuviera muchos imitadores en otros países para ediciones clásicas similares.

S.

UDALRICUS BESTE, O. S. B.: *Introductio in Codicem*. Págs. 1097, ed. 4.ª, M. D'Auria Neapoli (Italia), 1956.

El hecho de que esta obra haya logrado ya la cuarta edición, viviendo aún su autor, es un testimonio muy elocuente de la buena acogida que el público le dispensó. Y no sin motivo, puesto que se trata de una obra de mucha utilidad, escrita por un profesor curtido en la enseñanza, que se propuso ofrecer un libro que a los lectores sirva de introductor en el estudio del *Codex* y les ayude a penetrar su contenido.

Para lograr ese intento expone primero el concepto, las divisiones y el fundamento del derecho en general, y después la noción del derecho canónico, su relación con otras ciencias, las fuentes del mismo y las relaciones entre la Iglesia y el Estado, consagrando a eso las cincuenta primeras páginas. Todas las restantes van dedicadas a explicar el contenido del *Codex*, siguiendo el orden de los cánones, fijándose en los que juzga dignos de ser comentados, dentro del carácter de la obra—del tipo de Instituciones—. No reproduce el texto completo de los cánones, sino sólo aquellos incisos que exigen explicación, empleando tipos en negrita para que destaquen mejor. Y en el comentario usa dos clases de tipos: las explicaciones de mayor importancia las pone en letra más gruesa, y las otras en letra pequeña. Campea en toda la obra la claridad y el orden. En los puntos discutidos consigna las diversas opiniones de los autores y luego indica la que juzga más aceptable, alegando las razones que a ello le mueven, según puede verse respecto de los cáns. 105, 1256, 1473, 2222, 2245 y otros.

Admite la existencia de leyes meramente penales.

Da un resumen muy bien hecho de lo perteneciente a los cáns. 16-21.

Al ocuparse del can. 600, n. 2.º, dice que compete al capellán de las monjas administrarles los últimos sacramentos. (El can. 514 § 2 lo encomienda al confesor de las mismas).

Refiriéndose al can. 619 afirma que el Ordinario local puede emplear también las censuras; cosa que juzgamos inadmisible, según hemos indicado en el comentario a dicho canon. (Código de la B. A. C.)

Pero esas y otras cosillas en nada rebajan el mérito de esta obra, que lo tiene muy grande mirada en conjunto.

Contribuye a realzarlo su nítida impresión y elegante presentación, a que nos tiene acostumbrados la Editorial M. D'Auria.

FR. S. ALONSO, O. P.

CRISANTO RODRIGUEZ-ARANGO: *El fuero civil y criminal de los clérigos en el Derecho Canónico*, con una presentación del Excmo. Sr. D. Ramón Prieto Bances. 168 pp. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Roma-Madrid, 1957.

Los puntos desarrollados en esta tesis doctoral, distribuda en siete capítulos, nos los indican sus epígrafes: Cap. *Encuadramiento jurídico del fuero de los eclesiásticos. La jurisdicción.*—Cap. II. *Historia interna del privilegio del fuero de los clérigos.*—Cap. III. *Fundamento jurídico del privilegio del fuero.*—Cap. IV. *El derecho humano como fundamento jurídico del privilegio del fuero.*—Cap. V. *Hacia una nueva visión del problema del fundamento jurídico del privilegio del fuero.*—Cap. VI. *Calificación jurídica del fuero.*—Cap. VII. *Disciplina vigente.*

Tocante al primer capítulo, el objeto del autor, al hablar en él de la jurisdicción eclesiástica, en general y en particular, y de ésta diferenciada de la civil, no ha sido otro que el de trazar los rasgos fundamentales donde el privilegio del fuero de los clérigos ha de ir enmarcado.

En los capítulos III y IV expone y somete a crítica las opiniones de Suárez, Belarmino, Vitoria, Barbosa, Piring, Lesio, Castro Palao y otros.

En el capítulo V consigna las opiniones sustentadas por Roberti y Goyeneche, y afirma que el privilegio del fuero es inherente al estado clerical, y su fundamento jurídico radica, dígase *essentialiter*, si se quiere—son palabras textuales—en el mismo Derecho divino.

En el capítulo VI, después de reproducir las definiciones de varios autores y calificarlas de incompletas, propone la suya, concebida en los términos siguientes: «El privilegio del fuero de los clérigos es el derecho perteneciente a los mismos, o personas asimiladas, en virtud del cual la justicia temporal no puede citarles ante su fuero, ni, consecuente, castigarles con penas emanadas de sus dictámenes, quedando sujetos a la actividad judicial exclusiva de los tribunales eclesiásticos». Analiza después las diversas teorías propuestas a lo largo de la historia sobre la calificación jurídica del fuero: a) *inmunidad personal*; b) *privilegio*; c) *ius singulare*, y opta por considerarlo una *facultas*, un derecho subjetivo; facultad y dere-

cho que se concede por la Iglesia en favor de un *status* personal y con el fin de proteger y tutelar el cumplimiento de una «función».

Felicitamos al autor por su muy erudita disertación.

Fr. S. Alonso, O. P.

Friedrich Richter: *Martín Lutero e Ignacio de Loyola, representantes de dos mundos espirituales.* Traducción de Constantino Ruiz Garrido. Pgs. XXXII-352. FAX. Madrid, 1956. Pts. 65.

La presente obra tiene una significación especial y responde a una tendencia muy marcada de nuestros días. Esta consiste en eliminar diferencias entre las diversas confesiones religiosas, procurando no sólo la mutua tolerancia, sino una verdadera estima recíproca. Ahora bien, tomando el autor como símbolo del protestantismo a Lutero, y como representante del catolicismo a Ignacio de Loyola, trata de hacer ver cómo ambos fueron representantes de dos diversos tipos de espiritualidad, que reben respetarse mutuamente. Por otra parte, el autor está en la mejor disposición para poder realizar su trabajo; pues se trata de un pastor protestante que, después de muchos años, se convirtió al catolicismo. Por consiguiente, ha tenido ocasión de conocer profundamente, tanto el protestantismo como el catolicismo.

En efecto, parte de la base, de las exageraciones, con que cada una de las confesiones solía presentar a la contraria. Así, los católicos, según él nos dice, creían que podían vencer «de la manera más segura a Lutero y a la Reforma (p. 3-4) presentando a Lutero como hereje de menguado ingenio y de ínfima religiosidad y moralidad». En cambio «San Ignacio fué conceptuado durante mucho tiempo como el falsificador del Cristianismo» (4). Ahora bien, frente a esta idea extrema y como caricaturesca, se ha iniciado en los últimos decenios una tendencia más moderada y justa, representada entre los protestantes por C. Holl, E. Böhmer y O. Scheel, y entre los católicos, sobre todo, por J. Lortz. De este último se nos dice, que «traza una imagen de Lutero, que significa una positiva apreciación de la personalidad de Lutero y de su obra». Algo semejante realiza A. Herte.

Pues bien, el autor se muestra partidario decidido de esta tendencia conciliadora, para lo cual ofrece una síntesis de ambas concepciones, la de Lutero y la de Ignacio, de manera que pueda verse en ambas un tipo de espiritualidad, aunque diferente y de tendencias opuestas, pero de un valor profundo y digno de respeto. Así, comienza presentando el marco del renacimiento y humanismo y del mismo cristianismo como factores esenciales configurativos de Lutero y de Ignacio. Luego señala de un modo especial el cambio de vida, tanto en Lutero como en Ignacio; uno y otro como reformadores de la Iglesia; Lutero, como personalidad típicamente religiosa y como formador de una vida religiosa nueva con su concepto de la justificación y las bases de su nueva teología; Ignacio, a su vez, verdadero renovador, íntimamente ligado a la Iglesia romana, con sus Ejercicios espirituales, su personalidad profundamente religiosa y las bases de su pensamiento católico, que tienen como continuadores a los jesuítas.

Una vez establecidas estas bases, trata el autor de inculcar y afianzar su idea, insistiendo en el concepto, de que Lutero y San Ignacio son representantes de dos mundos espirituales opuestos, pero verdaderos y sinceros. Sintetiza de nuevo la significación de la espiritualidad protestante y la católica; pondera la oposición existente entre ambas, señalando lo común (el mismo Dios, la misma fuente de revelación), y lo que las separa; hace luego interesantes observaciones sobre la utilidad de una oposición, para concluir la necesidad de superarla llegando a la verdadera unidad, que debe ser la aspiración de todos los cristianos.

Tal es el pensamiento y el objetivo de la presente obra. Indudablemente el autor la ha escrito con la mejor buena fe y con el mejor deseo de conciliación y de unificación de ambas confesiones. Pero a nosotros nos parece que existe un error fundamental en toda esta tendencia, que trata de equiparar por completo la espiritualidad del protestantismo y la de la Iglesia católica. Nos parece justa y acertada la tendencia a evitar estridencias y apasionamientos, como indudablemente los ha habido, no sólo entre los protestantes al presentar a la Iglesia católica y al Papado como la quinta esencia de la perversión y de la maldad, sino también por parte de los católicos, al no ver en el protestantismo más que mala intención, rebeldía y pasiones de todas clases. Por esto creemos que está bien justificado todo lo que tienda a procurar la mayor objetividad en el enjuiciamiento de Lutero y del protestantismo y a suavizar el trato con los que profesan otras confesiones.

Mas, por otra parte, creemos exagerada y aun peligrosa la tendencia, tal como se manifiesta en la presente obra, como ya nos lo había parecido en J. Lortz. Por una parte se olvida que, según nuestra más íntima convicción, la Iglesia católica es la representante legítima y única de la verdad, y San Ignacio es a su vez el representante de la única y verdadera espiritualidad, y Lutero, por consiguiente, el representante de esa desviación, que incluye rebeldía contra la verdadera espiritualidad. Debemos evitar estridencias, exageraciones y apasionamientos; pero sin olvidar nunca que en la Iglesia católica está la verdad, y en el protestantismo el error. Debemos procurar la unidad; pero no borrando diferencias y colocando a una misma altura el catolicismo y el protestantismo, a San Ignacio y a Lutero, sino procurando que el protestantismo reconozca su error y se una con la Iglesia católica.

En este sentido nos parece más acertado el sistema seguido por H. Grisar, el cual, en sus excelentes obras sobre Lutero y el protestantismo, evita toda clase de estridencias y apasionamientos, y presenta con la mayor objetividad posible el carácter y la obra de Lutero; pero al mismo tiempo, y siempre con la mayor objetividad, demuestra la diferencia substancial entre los dos mundos, el de Lutero y el de la Iglesia católica. Al mismo tiempo hace ver con la mayor objetividad las deficiencias fundamentales y las pasiones violentas que movieron constantemente a Lutero, que nos dan la más íntima convicción de que no era un verdadero reformador y hombre espiritual en el sentido pleno y verdadero de la palabra.

B. Ll.

JAMES BRODRICK, S. J.: *San Ignacio de Loyola. Años de peregrinación.* Traducción de FELIPE XIMENEZ DE SANDOVAL. Pgs. 372. Espasa-Calpe. Madrid, 1956. Pts. 125.

Entre los trabajos publicados en castellano durante el año centenario de San Ignacio de Loyola destaca, a nuestro juicio, la traducción de esta preciosa obra del incansable investigador P. Brodrick. Sus originalísimos trabajos sobre el origen y desarrollo de la Compañía de Jesús y sobre San Pedro Canisio, además de otros muchos, lo han acreditado suficientemente como buen crítico y excelente escritor. Como tal aparece en la presente obra, que debe ser contada entre las mejores aportaciones al conocimiento del primer desarrollo de la vida de San Ignacio.

Como nota muy bien el mismo autor, su trabajo está todo él basado en la gran abundancia de fuentes publicadas en *Mon. Hist. Soc. Jes.*, particularmente en la sección dedicada a San Ignacio de Loyola, sobre todo la llamada *Autobiografía* de San Ignacio y los *Fontes narrativi*, recientemente publicados. Sin estas fuentes y las investigaciones realizadas por otros eminentes escritores de los últimos tiempos, como Codina, Leturia, Quera y otros, hubiera sido imposible escribir la presente obra. Su estilo pintoresco e insinuante; la densidad de noticias particularmente interesantes en torno a los muchos problemas que ofrece el primer desarrollo de la vida de Ignacio de Loyola; su comparación o relación con los demás acontecimientos que se iban desarrollando entonces en Europa; todo ello comunica a la exposición del P. Brodrick un interés y emotividad que hacen se lea su obra como una novela.

De especial interés nos parecen: en los cap. I y II, las abundantes noticias sobre la España de fines del siglo XV y principios del XVI y la familia de los Loyola, así como también lo referente al tan discutido problema de las «travesuras» de los primeros años de Ignacio, y los célebres libros de caballerías, de los que se comunican interesantes datos; en los cap. III y IV, la transformación que en él se verifica y los primeros pasos dados en Montserrat y Manresa, y a propósito de esto último, se puntualizan perfectamente los resultados de las últimas discusiones; particularmente logrado nos parece el estudio sobre las pruebas espirituales que tuvo que atravesar el santo en la cueva de Manresa.

De un modo semejante, y siempre con sumo interés por la novedad de sus puntos de vista, el autor desarrolla el viaje del «peregrino» a Tierra Santa, cuya descripción compara con otras descripciones del tiempo; los primeros estudios en Barcelona y en Alcalá, con sus primeras experiencias en el apostolado con las almas; las tribulaciones sufridas en Salamanca, que dan ocasión al autor para algunas interesantes observaciones sobre la célebre Universidad y sus más insigne representantes, los tomistas del tiempo. Los capítulos siguientes nos ofrecen una visión de conjunto, llena de vida y de novedad, sobre los estudios de Ignacio y su vida en París; sobre sus primeros trabajos en la conquista de los hombres, con quienes debía fundar la Compañía de Jesús; sobre el acto trascendental realizado en Montmartre en 1534 y de los designios de la Providencia, que condujo al peregrino a Italia, para que allí estableciera definitivamente la Orden, tan providencial en aquellos tiempos para la Iglesia.

Creemos sinceramente que la obra del P. Brodrick, al lado de los fundamentales trabajos de Astraín y Tacchi-Venturi, es una de las más a propósito para conocer el verdadero desarrollo de la mentalidad de San Ignacio hasta la fundación de la Compañía de Jesús, con la ventaja respecto de aquéllos, de presentarse en una exposición sumamente amena y atractiva.

B. Ll.

J. Papasogli: *San Ignacio de Loyola*. Versión de C. Moreno. Pgs. 496. Edit. ELER. Barcelona. Pts. 125.

Esta obra—como explica el P. Mondrone, S. I. en el prólogo—fué ideada para honrar el IV Centenario de la muerte de San Ignacio. No es el estudio de un especialista que se propone hacer progresar la investigación, sino el trabajo de un escritor erudito, atento a seleccionar los documentos conocidos para estructurar una biografía del Santo. En este orden de utilización y exposición de lo ya investigado, la presente biografía es ciertamente notable. El autor tiene relevantes dotes de historiador, de narrador y de hagiógrafo, reunidas en un grado no común. Un explicable entusiasmo por el Santo anima la pluma de Papasogli y suavemente se comunica al lector. Agrada en esta biografía la benévola moderación con que el autor relata y enjuicia las intervenciones de aquellas personas que hicieron sufrir al Santo: Alcalá, Salamanca, París, etc. Una vez que se contempla a los Santos encumbrados no es raro ver intenciones perversas o, al menos, mezquindad espiritual de parte de todos aquellos que en vida se les opusieron. La obra que reseñamos es ejemplar bajo este aspecto. Una hermosa sobrecubierta y elegante presentación tipográfica realzan el valor intrínseco de la obra.

B.

Godefroy de Sain-Victor: *Fons Phlosophiae*. Texte publié et annoté par Pierre Michaud-Quantin. Analecta Mediaevalia Namurcensia. 72 pp. Namur, Editions Godenne, 1956.

Espléndida edción de este importantísimo poema de Godofredo de San Víctor, tomando como base el Cod. Paris, Bibl. Mazarine 1002. Contiene 856 versos, en los que se relatan las etapas de la formación de su autor, que son tres: formación filosófica, formación teológica y formación eclesiástica; o sea, de septem artibus liberalibus, de theologica sapientia y de canonibus regularibus.

Al hacer esa especie de autobiografía, describe el autor con vivos colores los métodos de enseñanza de mediados del siglo XII en las escuelas parisientes, entre las que ocupaba un lugar preeminente la de la Abadía de San Víctor. De ahí la importancia excepcional de esta obrita, que parece haber sido la primera escrita por Godofredo.

El señor Michaud-Quantin la valora en lo que se merece en una bellísima introducción, enmarcándola en el ambiente parisino de aquellos tiempos. Al final ha puesto tres índices utilísimos: de nombres propios, de palabras y de cosas notables, y de manuscritos citados.

Bien merecía Godofredo de San Víctor un trabajo como éste, que es digna continuación del dedicado anteriormente por Ph. Delhaye a su *Microcosmos*.

R.

J. Gonsette, S. J.: *Pierre Damien et la culture profane*. Publications universitaires de Louvain. Essais Philosophiques. Nauwelaerts. 104 pp. Louvain, 1955. Precio: 60 fr. b.

Ha llegado a ser un tópico considerar a San Pedro Damián como un obscurantista cerrado y un enemigo feroz de la razón y de la cultura, hasta permitirse negar el valor del principio de contradicción.

Nada más inexacto. La obra del P. Gonsette lo prueba hasta la evidencia. San Pedro Damián sentía por la cultura la más profunda simpatía. Cuidaba su estilo con un esmero exquisito. Los que le han calumniado y motejado de antiintelectual, no han penetrado su verdadero pensamiento, ni lo han sabido situar en su verdadero ambiente.

Ante el abuso de una dialéctica mal dirigida, que se traducía en una petulancia sin igual al tratar de los misterios más sagrados, reacciona el Santo con vehemencia, para decir que no es la dialéctica la llamada a decir la última palabra, por no ser más que un mero instrumento de razonar, sino la verdad de Dios manifestada por la fe.

Subraya vigorosamente la omnipotencia de Dios, en especial cuando se trata del misterio eucarístico, pero no llega, ni mucho menos, a negar el principio de contradicción.

Verdad es que su ardiente celo por la pureza de la fe y de las costumbres, a la par que por su fogoso temperamento, le hacen emplear a veces palabras duras y de tono exagerado. Pero hay que colocarlas en su contexto histórico, teniendo en cuenta, además, el género literario de su oratoria Entonces contienen un sentido perfectamente razonable.

Bella obrita, que está llamada a disipar no pocas equivocaciones.

R.

A. Orbe, S. I.: *Los primeros herejes ante la persecución*. Pgs. XII-320. Apud Aedes Universitatis Gregorianae, Romae, 1956.

Una obra apasionante. Su trama está constituída por la actitud, tan extraña a primera vista, de los gnósticos, particularmente valentinianos, ante el martirio. Pero el P. Orbe es un sabio que lee los textos, bien decidido a no dejar escapar nada de cuanto contienen. Su erudición no tiene igual más que en su competencia para organizar el material y construir

su plan. Quizá se le reproche haber querido decirlo todo y no estar exento de una minuciosidad, que en ocasiones llega a cansar.

El libro se divide en dos partes, íntimamente ligadas entre sí, como lo muestra la síntesis de conclusión. En la primera se estudia la concepción valentiniana de la *Confessio,* que no consiste en el testimonio del mártir, sino en el del conjunto de la vida. Detalladamente se describe a base de qué astucias de exégesis y con qué extravagancias de un contexto filosófico-mitológico, y a veces bíblico, se construye una teología que condena expresamente el martirio para enaltecer el testimonio de la vida de los espirituales. La segunda parte, al relacionar esta teoría con la tesis gnóstica sobre la crucifixión del Cristo superior, nos convence definitivamente de la radical ruptura de pensamiento entre el gnosticismo y el cristianismo. Es particularmente rico un análisis de las *Acta Petri*; quizá el autor peca de un poco de precipitación al admitir la ortodoxia fundamental de las Actas de Andrés. Mi personal parecer es más reservado.

Antes de terminar, el autor hace un paralelo entre las tesis gnósticas sobre la crucifixión y la repercusión de la crucifixión del Verbo en la creación según San Ireneo. Esta doctrina, bien poco destacada hoy por los teólogos y los historiadores, conduce a una perspectiva grandiosa sobre la función del Verbo en la creación y sobre la presencia divina en las cosas Me pregunto, sin embargo, si el P. Orbe no ha transformado una imagen o alegoría en un dato sólido y en un capítulo distinto de teología. No niego, con todo, que ha fundamentado bien su tesis y que su referencia a Jo. XI, 52 es muy afortunada.

Ciertamente quien no esté familiarizado con las extravagancias de los gnósticos tendrá dificultad en seguir las exposiciones y los análisis del P. Orbe; sin embargo, si alguien toma este libro precisamente para llegar al conocimiento de doctrinas tan desconcertantes, pero también tan importantes en la historia de la Iglesia primitiva, quedará recompensado de su esfuerzo.

ENRIQUE DE RIEDMATTEN, O. P.

DANTE ALIGHIERI: *Obras completas.* Versión castellana de NICOLAS GONZALEZ RUIZ sobre la interpretación literal de GIOVANNI M. BERTINI. Colaboración de JOSE LUIS GUTIERREZ GARCIA. VIII-1.146 págs. B. A. C. Madrid, 1956.

Dante tiene dentro del pensamiento católico un lugar de privilegio. Por eso una colección de las características de la B. A. C., que aspira a poner en las manos del español culto un conjunto de obras fundamentales, auxiliares poderosos en la empresa de su formación intelectual cristiana, no podía dejar de lado al autor de la *Divina comedia.* El saber teológico de la Edad Media se hizo símbolo poético supremo y ritmo solemne en sus tercetos inmortales. La *Enciclopedia Vaticana* le llama con justicia «el poeta más grande del catolicismo». Por todo ello, y por la belleza verbal de sus estrofas, pedía la *Divina comedia* su incorporación a la Biblioteca de Autores Cristianos en el idioma original del poema—junto con su versión caste-

llana—, privilegio hasta ahora exclusivo de los más grandes escritores de la Iglesia, que escribieron en la lengua oficial de ésta.

Toda traducción de altura de una obra maestra de la poesía es ya en su mismo planteamiento un problema difícil. «Nosotros—nos dicen los autores de esta traducción de Dante—hemos palpado en lo vivo este problema de la versión, sobre todo en lo que se refiere a la *Divina comedia*, que se da en texto bilingüe. Nos ha parecido que esta circunstancia obligaba a una correlación que, dejando a salvo la sintaxis castellana, se esforzase por llevar al máximo la literalidad. Son, pues, intencionadas muchas construcciones cuya ordenación debería ser distinta. No se nos oculta que el texto castellano ganaría tal vez en tersura en algunos pasajes empleando más palabras y diferente construcción; pero, en cambio, se alejaría con exceso de la forma italiana, dificultando un cotejo continuo que deseamos sea factible con poco esfuerzo para el lector».

No se debe pensar, sin embargo, en una lectura áspera. A pesar de las salvedades de sus realizadores, la traducción se desliza en una prosa limpia y flúida, sin otros tropiezos—nos referimos sobre todo a la *Divina comedia*—que los implicados en la misma obra original por razones de interpretación; y éstos suavizados en los pasajes más oscuros mediante notas oportunas y breves. Los «baches»» que en cualquier versión de una obra amplia necesariamente se nos presentan, son aquí levísimos, y pasan casi desapercibidos. (Advertimos de paso, que Santo Domingo de Guzmán no nació en Calahora, sino en Caleruega—el *Calaroga* del Dante—, pueblo de la provincia de Burgos). Es justo ese ceñirse al idioma original. Personalmente aún hubiéramos deseado una mayor acentuación de estas condiciones de fidelidad a la letra; o mejor, al verso. Es lamentable que un poema, aun de las características de la *Divina comedia*, se haya de leer como una larga narración en prosa. No fué pensado ni construído así. La estructura simbólica del texto y su modo de expresión verbal, pide la construcción poemática. No pensamos, desde luego, en una versión a riguroso verso castellano, como la realizada a mediados del siglo pasado, con más ingenio y habilidad que fruto poético, por el Conde de Cheste. Pero se van imponiendo las traducciones poéticas atendiendo al límite verbal y concreción de la idea que están implicados en el verso original, marcando simplemente su división Aquí, de todos modos, queda siempre el recurso de volver los ojos al texto italiano. Y suponemos que el lector lo hará no pocas veces, por muy pequeño que sea su conocimiento de esta lengua.

Con Nicolás González Ruiz (traductor también de la *Vida nueva*) colabora J. L. Gutiérrez García, a cargo del cual corre la versión de los restantes escritos del Dante: *El convite, La monarquía, Sobre la lengua vulgar, Disputa sobre el agua y la tierra* y *Las Cartas, Eglogas* y *Rimas*. Su versión no defrauda al lado de las que preceden. Se nos presentan así en español, por primera vez, las obras completas del ilustre poeta florentino, quien trabajó con fruto parcelas muy diversas del campo de la literatura. Interesantes estos escritos por la personalidad de su autor, por la luz que prestan a su obra principal y más conocida; interesantes también como documento ideológico de una época de transición, presentando los primeros esbozos del Renacimiento, e insinuando la posibilidad de cómo éste ,con mejor suerte y

voluntad por parte de sus promotores, pudo conjuntar con la herencia cultural greco-latina, la vigorosa tradición filosófico-teológica medieval. Interesantes en ocasiones estos escritos por su propio valor intrínseco.

El volumen contiene además una Introducción general, una síntesis argumental de la *Divina comedia*—que ayuda a entrar en el texto del poema—, introducciones a la *Vida nueva* y los tratados filosóficos, juntamente con una bibliografía. Todo breve; esta última brevísima. Hay perceptibles un deseo de no acumular erudición pedantesca. Sin embargo, creemos que todo ello es excesivamente breve. Se pudo con algunas ampliaciones hacer más útil el volumen, tornando innecesario el tener que recurrir en todas las ocasiones a otras fuentes de información. Sólo una razón se nos impone, y es la amplitud del volumen, de VIII-1.146 páginas, pero sabidas conjuntar inteligentemente por los editores en un tomo manejable, bien encuadernado y de limpia lectura.

En la bibliografía—repetimos, brevísima—se atiende al aspecto doctrinal y crítico. Y aun en él hay alguna ausencia notable, como la de Asín Palacios—que ya algún crítico recordó desde la prensa diaria—y la de Bertier. No se menciona ninguna obra en español, al alcance de la mayoría de los lectores, que no siempre cuentan con facilidades para adquirir libros extranjeros o consultar en bibliotecas. Lamentamos también la ausencia en la bibliografía de estudios estilísticos, de comprensión literario-estética y humano-literaria (los comentarios al Dante de Papini y Eliot, por ejemplo).

A pesar de ello, y para terminar, nuestra felicitación—bien berecida—a los traductores y editores por el empeño en su labor y los resultados conseguidos.

Fr. Fernando Soria, O. P.

E. Leiros, Pbro.: *Catálogo de los pergaminos monacales del archivo de la S. I. Catedral de Orense*. Santiago, 1951.

La importancia de este Catálogo queda demostrada con sólo indicar que su contenido consta de 1.248 fichas de otros tantos documentos correspondientes a los 828 años que median entre las fechas 963 y 1791, respectivas del primero y último de ellos.

Su utilidad para la historia de Galicia, y en particular para la de la diócesis y provincia de Orense, a que pertenecen los monasterios a que estos pergaminos se refieren, se echa de ver en la multitud de noticias que proporcionan sobre límites, pueblos, monumentos, personajes, costumbres, medidas, monedas, títulos jurídicos, etc. ,etc., y alcanza incluso a algunos aspectos de la historia eclesiástica y general de España por la materia contenida en varios de sus documentos pontificios y reales.

No puede culparse al autor de la falta evidente que hay en el libro de algún índice, siquiera topográfico y el onomástico de personajes principales, que tanto facilitarían el trabajo del lector estudioso, ya que es él mismo quien advierte esa deficiencia y se excusa de ella con razones muy atendibles.

M.

CARMEN SAN SEBASTIAN: *Mujeres en el Sermón de la Montaña*. Ediciones Studium. Madrid, 1956. Un volumen de 272 págs.

Carmen San Sebastián, conocida por su obra *Mujeres en la Biblia*, publicada, no hace mucho, en estas mismas Ediciones Studium, nos presenta ahora el complemento de su trabajo anterior, es decir, las *Mujeres en el Sermón de la Montaña*. Es una obra de valor literario, pues la autora muestra tener «una pluma bien cortada» y templada. Las descripciones de los personajes están hechas con fina penetración psicológica. Los paisajes y cuadros de costumbres bien ambientados. Es, en una palabra, uno de esos libros que el lector coge y ya no lo deja de la mano hasta terminarlo.

Ha sido un gran acierto de la autora el componer este libro, porque sin duda será una ayuda muy valiosa para quienes encuentran poco amena, e incluso oscura, la lectura de la Biblia. Además, la literatura bíblica en España ,escrita por mujeres y para mujeres, es bastante escasa; y esta obra vendrá a llenar ese hueco, ofreciendo al mundo femenino de habla española lecturas sanas, amenas y atrayentes.

La autora nos habla del Sermón de la Montaña; de Santa Isabel, de Ana la profetisa, de la suegra de San Pedro, la Hemorroísa, la Samaritana, Herodías, la Cananea, la madre de Santiago y Juan, la viuda de Naim, las diez vírgenes, María Magdalena, Cristo y las madres, ofrenda de la viuda, Marta y María, etc.

Carmen San Sebastián se propone, con esta obra, un triple objetivo: «abrir los corazones a la llamada amorosa de Cristo mediante una sencilla descripción de las estampas evangélicas en las que interviene la mujer; mostrar a ésta la fuerza trascendental de su influjo en el vasto campo del apostolado que Jesucristo la encomendó al regenerarla y dignificarla. Y, por último, mediante tal esfuerzo, poner su grano de arena en la lucha por la consecución maravillosa de un mundo mejor».

Sin duda que conseguirá tan nobles y elevados fines en bien de la mujer española.

FR. JOSE SALGUERO, O. P

JORGE BICHLMAIR: *Jesús, el varón ideal*. Ediciones Studium. Madrid 1956, 190 págs.

Como su título expresa, el autor de estas páginas trata de poner de relieve la *virilidad* de Nuestro Señor Jesucristo. La traducción exacta del título original alemán sería esta: Jesús, varón. El autor justifica el enfoque de su libro con las siguientes palabras de su prólogo: «El Hijo de Dios se encarnó como varón. La riqueza y la hermosura de su naturaleza humana sólo la vemos en toda su plenitud—en cuanto nos es naturalmente posible—cuando, con mirada escrutadora, percibimos a la vez en El los típicos rasgos viriles. Tales rasgos existen y son más numerosos de lo que a primera vista se podría sospechar. Es lo que me he propuesto destacar».

El libro está salpicado de observaciones curiosas y pensamientos originales; pero con razón advierte el P. Ogara en el prólogo a la traducción

española, que no todo lo que el autor afirma o insinúa puede aceptarse sin más. No olvidemos que aunque la humanidad adorable de Cristo es de signo masculino, su *personalidad* es divina; y, en cuanto tal, trasciende lo masculino y femenino: es de otro signo; es, sencillamente, *divina*.

S.

M. MÜLLER: *Angustia y esperanza*. Pgs. 380. Herder, Barcelona, 1956. Pts. 52.

Es un esfuerzo por llegar con la luz de la teología a ese sector del pensamiento actual que se ha cerrado a sí mismo las puertas. El autor ha sabido captar las raíces de la angustia del mundo actual, que en el fondo es el desasosiego por la ausencia de Dios.

Propone una nueva estructuración de la teología para liberarla de sus actuales defectos, consiguientes al intelectualismo. Quiere una teología que encarne la vida, casi del corazón. La intención sin duda está basada en una auténtica preocupación apostólica. Pero creemos conveniente insistir en los dos escollos más notables que surgen en ese camino. En primer lugar, el que la teología no sea vivida es responsabilidad de los teólogos, no de la teología misma. Se puede construir una teología *racional* de la voluntad y quedarnos donde estábamos. Esto no es negar la necesidad de proyectar la teología sobre la vida, sino todo lo contrario. El segundo inconveniente es que fácilmente, por la senda que sugiere el P. Müller, se deja a la teología sin armazón y se reduce a una aspiración sin consistencia y tan amorfa como pueda serlo la más insegura filosofía moderna.

El libro es interesante por sus muchas sugerencias y observaciones sobre la situación actual del hombre, de gran utilidad para conocer a los hombres que en torno nuestro buscan a Dios, quizá sin saberlo.

C. D.

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY: *Lettre d'Or aux Frères du Mont-Dieu*. Introduction, traduction et notes par J. M. DECHANET, O. S. B. 190 pp. Bruges (Bélgica), Desclée de Brouwer, 1956. Precio: 69 fr. b.

Este admirable autor ha sido objeto en los últimos años de numerosos estudios y traducciones. La *Carta Aurea* a los monjes de la Cartuja de Mont-Dieu es una de sus mejores obras espirituales, especie de manual ascético, en donde condensa sus enseñanzas sobre la perfección cristiana en el estado monástico.

Dom Dechanet ha tomado como base de su traducción, límpida y agradable, el texto de un manuscrito de Signy—actualment Charleville 114—, que se presenta como un testimonio de las diversas correcciones sucesivas a que Guillermo sometió la redacción de su obra, y que difiere notablemente, sobre todo en la segunda parte, del texto reproducido por Migne.

El traductor hace una bella presentación de la misma en su Introducción, y la ha enriquecido de numerosas notas que ilustran y explican su contenido.

En suma, una obra maestra de espiritualidad puesta al alcance del gran público, que no podía saborearla en su lengua original.

D.

GUSTAVO THILS: *Misión del clero y del laicado.* Versión de V. PERAL, Pbro. Págs. 187. Desclée de Brouwer. Bilbao, 1956.

El profesor Thil, autor de estas páginas, es ya muy conocido por una serie de publicaciones a cual más interesantes. Ahora plantea los acuciantes problemas que deben resolver el clero y el laicado en la paganizada sociedad moderna.

Desaparecido el hermoso y fecundo equilibrio entre las dos ciudades, la espiritual (Iglesia) y la temporal (sociedad humana), urge que los sacerdotes y los fieles aúnen sus fuerzas para hacer que la doctrina moral predicada por Cristo vuelva a impregnar todas las actividades humanas.

Y como en las distintas naciones se acentuó de una manera mayor esa laicización de la vida, de ahí que sea necesario en cada lugar secundar el movimiento apostólico que la Iglesia haya puesto en marcha según esas distintas situaciones. El autor se fija principalmente en las circunstancias actuales por las que pasan la nación francesa y otras similares. Si bien el mal está bastante generalizado, no puede prescindirse de la situación de hecho en que se encuentren las diferentes sociedades, si se quiere proceder con unos medios adecuados a las exigencias de la realidad.

A. A. L.

PIO PARSCH: *Renovación de la Parroquia por medio de la liturgia.* Páginas 400. Desclée de Brouwer, Bilbao.

Dice Pío Parsch que desde hace casi unos mil años el seglar no tenía que hacer otra cosa en la Iglesia que escuchar y obedecer. Misión totalmente pasiva del cristiano en la vida de la Iglesia. Fué San Pío X, con su «Motu Propio» del 22 de Noviembre de 1903, el que empleaba la nueva expresión de participación activa de los seglares en la liturgia.

Pío Parsch, incansable liturgista, ha producido una serie de obras que son la auténtica respuesta a la llamada de San Pío X. Pero esta última que nos ofrece la Biblioteca de Estudios Pastorales es el fruto de sus experiencias como párroco, capellán militar, profesor de pastoral y maestro de novicios. Pío Parsch vió con pena la pasividad total de los fieles en la iglesia. La constancia le premió con maravillosos frutos. Este libro es una muestra de lo que se puede hacer en una parroquia, en cualquier iglesia del mundo, aprovechando las riquezas que contiene la liturgia católica.

Para ello no hay que fijarse más que en dos puntos fundamentales, que son los que guiaron a Pío Parsch: la Misa y el Año Litúrgico.

La Misa conocida y vivida por los fieles. La Misa en la que todos deben tomar parte y tener como centro de la vida cristiana. Y el Año Litúrgico como manantial inagotable de doctrina y de enseñanzas para la vida de cada día.

Y sobre todo es una llamada urgente a los seglares para que participen y vivan la liturgia. Para que conozcan la Biblia e incluso el breviario.

G. S.

JUAN M.ª DE BUCK, S. I.: ¡*Ese hijo vuestro...*! T. II: *Casos difíciles* Páginas 240. Versión de J. Sagastume, S. I. Desclée de Brouwer. Bilbao,

Es éste un libro que se recomienda por sí mismo. La solicitud por el niño, dice el autor, es una de las señales más reconfortantes de esta época. Solicitud concreta, inmediata, no tan sólo teórica y abstracta.

Pocos estudios tan concienzudos y tan atinadamente hechos. Se ocupa el autor en este tomo más que de los principios generales que presiden la educación, de la aplicación de los mismos a los casos difíciles que se presentan. Los educadores hallarán en él preciosas orientaciones en su difícil empeño.

J. L.

VICENTE ENRIQUE TARANCON: *¿Examen de conciencia o "autocrítica"?* Páginas 320. Euramérica. Madrid. Ptas. 45.

El señor Obispo de Solsona reúne en este libro dos de sus más interesantes pastorales, que le han dado justo renombre entre los escritores consagrados a orientar la marcha de nuestro catolicismo actual por rutas, a un tiempo, tradicionales y nuevas, por la senda de una sana y razonable acomodación a las exigencias de los tiempos, como tantas veces ha recomendado Pío XII.

La primera pastoral sobre *Renovación total de la vida cristiana* puede servir de código para un sincero examen de conciencia sobre las deficiencias de nuestro catolicismo, en su doble aspecto de vida individual y de acción apostólica, al tiempo que sugiere normas muy concretas y seguras para superar lo que hay de defectuoso y hacer triunfar las buenas iniciativas, que nunca faltan, pero que no siempre dan pleno rendimiento por falta de una sabia orientación.

La segunda pastoral sobre *¿Espiritualidad nueva?* tiene, en general, un tono algo más severo que la anterior y revela la profunda preocupación del Pastor por ciertos brotes de espiritualidad un poco desviada, que se han dejado sentir en ciertos sectores eclesiásticos y que, de continuar, podrían ser un serio peligro. Es lamentable comprobar cómo con pretextos de renovación se vuelve a errores crasísimos, hace mucho tiempo condenados por la Iglesia.

La amplia difusión de estos escritos entre los sacerdotes puede contribuir poderosamente a una verdadera renovación de la vida cristiana en todas sus manifestaciones.

L.

—

ANDRES AVELINO ESTEBAN: *Grito de alerta*. Colección Mundo Mejor. Editorial Euramérica. Madrid, 1956. Un vol. de 196 págs.

Bajo este título de combate se inicia una nueva colección debida a la iniciativa de un grupo de católicos, eclesiásticos y seglares, que tiene por objeto recoger los diversos aspectos de la gran campaña por un «mundo mejor» iniciada por el actual Pontífice Pío XII. Cada volumen tendrá de común, con los restantes de la serie, un previo esquema tripartito que recogerá una forma concreta de la realidad contemporánea, expondrá los principios pontificios aplicables a esa realidad y diseñará lo que puede ser el futuro cristiano fundiendo ambos elementos.

Este primer volumen se limita a exponer las características del movimiento del «mundo mejor» y la repercusión que va alcanzando en el mundo, especialmente en Italia y España. En este sentido, meramente informativo, resulta interesante y útil.

S. F.

JOSE A. MATEO, S. J.: *Almas en los Tajos*. Pgs. 189. Edit. Euramérica. Madrid. Pts. 35.

Hay libros que se escriben partiendo de principios universales, para llegar por lógica deducción a conclusiones prácticas. Sin embargo, aquí tenemos un libro que contiene exclusivamente datos de experiencia. *Almas en los Tajos* es un testimonio viviente de la situación social de España. Nadie que lea este libro quedará con la conciencia tranquila ante tantos dolores y necesidades como el P. Mateo ha contemplado en los tajos de trabajo. Cada capítulo nos sitúa ante un mundo completamente nuevo, con su psicología y sus enseñanzas. Estas experiencias veraniegas de seminaristas y religiosos van dando a la juventud clerical de España una aguda conciencia social.

Quizá el mayor valor del libro sea despertar en el lector el deseo eficaz de vivir alguna vez en un «tajo».

G. S.

J. HERNANDEZ, Pbro.: *El Libro de las Misiones*. Págs. 650. Soria, 1956.

Al calor de una parroquia va produciendo el Sr. Hernández diversas obras que acreditan su interés.

La presente, *El Libro de las Misiones*, es un boceto y un recuerdo al mismo tiempo de las disposiciones, contingencias... de las misiones populares.

Tiene cinco partes. Primera, *esperando a los misioneros,* tríptico un tanto ajeno al conjunto de la obra y de carácter más bien literario.

Segunda, *hablando con los misioneros,* cautelas y criterio a observar por los apóstoles en su presentación y actividad. Tiene ideas muy curiosas y laudables.

Tercera, *escuchando a los misioneros,* meditaciones y pláticas conforme al programa ignaciano de las «*cuatro semanas*». Hay cosas muy aprovechables para preparar charlas misionales.

Cuarta, *despidiendo a los misioneros,* escenas y actitudes del misionero y de los misionados.

Quinta, *siguiendo las normas de los misioneros,* colección de oraciones y plegarias que practicarán los fieles en su vida cristiana.

Una obra interesante, aunque tal vez un poco casual en muchas cosas.

FR. C. A.

J. M.ª LLANOS, S. I.: *El desfile de los Santos.* Págs. 1366. Sapientia, Madrid. 180 pts.

Como atestigua el mismo autor en el prólogo, se trata de 365 reportajes periodísticos acerca de los Santos según sus recuerdos apuntan en el calendario.

No es un Año Cristiano en la forma clásica, sino un reportaje sobre el santoral en 365 momentos periodísticos.

Por eso mismo tendrá para algunos más belleza que el estilo clásico, y para otros resultará demasiado ligero y anecdótico.

Para todos, no obstante, tendrá que resultar aleccionador y amenísimo, como todos los escritos del P. Llanos.

La presentación, espléndida.

FR. C. A.

P. LORSON, S. J.: *La revolución de los corazones.* Pgs. 166. Studium de Cultura. Madrid, 1956. 30 pts.

¿Un nuevo libro para el mes de María? Si alguien quiere hacer ese mes dichoso, ayudado por las lecturas de estos capítulos vivos y profundos de Lorson, puede hacerlo. En realidad esta obra significa mucho más que un libro para el mes de Mayo, y contiene algo mucho más profundo que las vulgares consideraciones de sabor arcaico y de carácter poco varonil.

En capítulos cargados de vida y de sentido sobrenatural y humano nos presenta Lorson una lección palpitante de vida nueva, muy siglo veinte y muy evangélica.

Recomendamos esta obra a quienes sienten sed de renovación interior.

FR. C. A.

RAYMOND, O. C. S. O.: *Un trapense pregunta: ¿En qué está el mal?* A los bachilleres de Colegios Católicos. Pgs. 94. Studium de Cultura. Madrid, 1956. Pts. 12.

Sugestiva presentación de un problema tan discutido como el de las causas por las que la educación dada en los Colegios católicos no logra los efectos saludables de la transformación de los hombres por todos deseada.

Raymond presenta y recuerda el espíritu de la formación católica en la ciencia y en la religión y advierte que la culpabilidad principal radica en que no nos conformamos los hombres con el sentido profundo de la orientación dada por el cristianismo.

Interesantísimo opúsculo para hacer pensar a los jóvenes.

FR. C. A.

RAIMONDO M.ª SPIAZZI, O. P.: *El Espíritu Santo en la vida cristiana.* Ediciones Studium. Madrid, 1956. 222 pgs.

Como indica claramente su título, se trata de exponer la acción del Espíritu Santo en nuestra vida cristiana.

Después de un breve, pero espléndido prólogo del P. Philipon, comienza el autor la exposición del sugestivo tema explicando al lector, a la luz del dogma y de la teología católica, el papel del Espíritu Santo en nuestra vida cristiana. Habla de esa divina Persona como Espíritu, Amor y Don. Le estudia como «Espíritu Creador», «Huésped del alma» y «Dador» de sus divinos dones, que examina uno por uno en sendos capítulos llenos de teología y de espiritualidad. Es muy notable el capítulo dedicado al «Espíritu de Cristo» en el que hace ver de qué manera y en qué sublime grado actuaron en su alma santísima los dones del Espíritu Santo. Habla, finalmente, de un triple Pentecostés y describe el itinerario del Espíritu en las almas que se le entregan totalmente.

Estilo claro, profundidad de doctrina, unción sobrenatural. He ahí las principales características de este espléndido libro que hará mucho bien entre las almas espirituales deseosas de doctrina sólida para alimento de su vida cristiana.

FR. A. ROYO MARIN, O. P.

J. G. TREVIÑO: *Si quiero, puedo ser santo.* Ediciones Studium. Madrid, 1956. 192 págs.

He aquí un libro francamente optimista y alentador. Expone y demuestra con la historia en la mano la facilidad de llegar a ser santo en cualquier estado y situación en que haya querido colocarnos la divina Providencia. Ha habido santos en todos los países, en todos los estados y categorías sociales, en los ambientes más variados y hasta hostiles, en todas las edades de la vida humana. Son legión los santos que fueron grandes pecadores

antes de entregarse del todo a Dios. Muchos de ellos fueron enfermos, tenían rarezas y defectos de carácter de los que nunca se vieron libres del todo, etc., y sin embargo llegaron hasta la cumbre de la perfección. La consecuencia que saca el autor es que nadie está excluído, cualquiera que sea su temperamento o condición social, de la posibilidad de remontarse poco a poco hasta la santidad más encumbrada.

El libro, bellamente presentado por Studium de Cultura, se lee con verdadero gusto y edificación.

A. R. M.

Luis M.ª Martínez: *Camino regio del amor.* Ediciones Studium. Madrid, 1956. 216 págs.

El ilustre Arzobispo de México, Monseñor Martínez, recientemente fallecido, ha dejado en este nuevo libro una nueva huella de su celo pastoral por la salvación y santificación de las almas. La tesis que explica en estas páginas es la influencia decisiva del amor de Dios en nuestra propia santificación. Partiendo de la fórmula agustiniana, «ama y haz lo que quieras», va relacionando el sabio y virtuoso prelado la influencia del amor sobre las demás virtudes cristianas y sus principales manifestaciones en cada una de las tres etapas fundamentales de la vida espiritual. Un libro muy bien pensado y escrito, que hará mucho bien entre las almas sedientas de auténtica espiritualidad.

S. C.

Stanislas Fumet: *Mikaël. ¿Quién como Dios?* Colección Patmos. Madrid, 1956. 346 págs.

El ilustre autor aborda una vez más el tema de la santidad, estudiado ya por él en numerosas publicaciones anteriores.

Divide su nueva obra en cinco libros. En el primero, que titula «Soledad de Dios», hace un análisis de la vida íntima de Dios y de sus relaciones con la criatura. Es un estudio de tipo filosófico, que contrasta un poco con el carácter vivo y descriptivo de los cuatro libros restantes dedicados a casos concretos de santidad. En ellos va trazando la semblanza espiritual de Santa Juana de Arco (libro segundo), de San Francisco de Asís, Santo Tomás de Aquino y San Juan de la Cruz (libro tercero), de Santa Teresita del Niño Jesús (libro cuarto) y de la Virgen Inmaculada (libro quinto).

La obra está salpicada de pensamientos originales y observaciones agudas. El estilo, realmente espléndido, ha sido vertido al español en un castellano limpio y castizo que da la sensación de tratarse de una obra original. Todo ello contribuye a hacer grata y provechosa la lectura de este bello libro.

A. R. M.

RONALD A. KNOX: *Ejercicios para seglares*. Colección Patmos. Madrid, 1956. 382 págs.

Como indica su título, se trata de una serie de meditaciones propuestas a los seglares para sus días de Ejercicios. El autor conoce bien la psicología del público a que se dirige y les habla de la forma y lenguaje que ellos esperan y desean. Son veinticuatro temas, algunos muy originales y sugestivos. He aquí algunos títulos: Hoy; miedo a la muerte; el mundo futuro; espíritu de fe; seis pasos hacia la cruz; el camino del amor; la segunda conversión; sobre la bondad natural; las pequeñas fuerzas; la serenidad de Nuestra Señora.

Más que como materia de meditación, nos parece que este libro puede servir a los seglares de excelente lectura espiritual en los ratos libres de unos Ejercicios espirituales internos. Debería figurar en la biblioteca de todas las Casas de Ejercicios.

F. C.

FEDERICO SUAREZ: *La Virgen Nuestra Señora*. Pgs. 356. Colección Patmos. Madrid, 1956.

El tema de la Virgen María es de suyo inagotable. A propósito de las contadas frases que de Ella nos refiere la Escritura se han escrito miles de volúmenes y todavía no se ha podido agotar su contenido. El autor de estas páginas se ha propuesto presentarnos a la Virgen como el modelo más sublime—después de Cristo—y a la vez el más fácil y sencillo de una vida totalmente consagrada y entregada a Dios. Seis capítulos principales: la anunciación, la visitación, Jesús en el Templo, vida oculta, Caná y Mater dolorosa, subdivididos en varios artículos cada uno, nos van dando una visión serena y clara de la vida de María, insinuándose en el ánimo del lector, que sigue con interés creciente el relato de los ejemplos admirables de virtud que nos dejó a todos en su casita de Nazaret la Reina y Soberana de los Angeles.

S. F.

GEORGES CHEVROT: *Las Bienaventuranzas*. Pgs. 286. Colección Patmos. Madrid, 1956.

Por tercera vez aparece el nombre del autor en esta misma colección de libros de espiritualidad. Después de «Nuestra Misa» y de «Simón Pedro», aborda en esta nueva obrita el maravilloso comienzo del Sermón de la Montaña comentando una por una las ocho bienaventuranzas evangélicas. El comentario es jugoso y práctico. Puede servir de lectura espiritual al simple fiel y de ayuda para la predicación al sacerdote.

F. C.

SAN BERNARDO: *La Virgen Madre*. Pgs. 220. Colección Nebli. Rialp. Madrid, 1957.

MIGUEL DE SAN AGUSTIN y MARIA DE SANTA TERESA: *La vida de unión con María*. Pgs. 210. Colección Nebli. Rialp. Madrid 1957.

La Colección Nebli de Clásicos de espiritualidad que viene publicando ediciones Rialp, se ha enriquecido últimamente con dos notables obras mariológicas. La primera se debe a la pluma de San Bernardo—el gran enamorado de María—y contiene una serie de sermones y homilías sobre la Santísima Virgen en los que se advierte claramente la huella inconfundible del DoctorMelífluo. La traducción es la clásica del cisterciense Adriano de Huerta, con ligeros retoques.

La segunda se compone de dos obritas afines. La primera es la del célebre carmelita belga Miguel de San Agustín, sobre «La vida maríaforme», cuyo objeto es mostrar que así como podemos vivir una vida deiforme—por la gracia—podemos y debemos vivir también una vida maríaforme, en conformidad con el beneplácito y espíritu de María. La segunda está formada por una serie de textos sobre la unión mística con María Santísima, debidos a la Madre María de Santa Teresa, dirigida espiritual del P. Miguel y totalmente de acuerdo con él desde el punto de vista doctrinal.

Mucho pueden contribuir estas dos nuevas publicaciones de la colección Nebli para fomentar entre los fieles el amor y devoción hacia la excelsa Madre de Dios y Madre nuestra.

A. M.

THOMAS MERTON: *El Pan vivo*. Pgs. 236. Colección Patmos. Rialp. Madrid, 1957.

Por tercera vez aparece el nombre del conocido autor en la colección Patmos de libros de espiritualidad. Como indica su título, en esta nueva obra estudia Merton la Eucaristía como sacramento, como sacrificio y como presencia real de Cristo. He aquí algunos titulares de sus artículos: El amor de Cristo por nosotros; nuestra correspondencia; el sacrificio cristiano; contemplación sacramental; el alma de Cristo en la Eucaristía; nuestro camino hacia Dios; la Eucaristía y la Iglesia; el mandamiento nuevo; hacia la parusía, etc.

El estilo es el ya conocido en el autor: claridad, solidez, piedad y orientación moderna, que han hecho del ilustre trapense uno de los autores más leídos de nuestra época.

A. M.

ADRIENNE VON SPEYR: *El triunfo del amor*. Pgs. 176. Colección Patmos. Rialp. Madrid, 1957.

Es un comentario, versículo por versículo, del capítulo octavo de la epístola de San Pablo a los Romanos que, como es sabido, es uno de los

más sublimes que escribió el Apóstol de las gentes. Su autora, Adrienne von Speyr, de origen protestante, se convirtió al catolicismo en 1940 y ha escrito numerosas obras de espiritualidad y de exégesis bíblica. Actualmente ejerce la medicina en su ciudad natal, Basilea.

El título de la obrita obedece a la tesis sustentada por la autora de hacer ver, a través de las palabras de San Pablo, el triunfo del amor que Dios Padre profesa al hombre por medio de Cristo en el Espíritu Santo, y del que se beneficia la creación entera.

A. M.

EUGENIO ZOLLI: *Mi encuentro con Cristo* (3.ª edición). Editorial Patmos. Madrid, 1957. 308 págs.

Editorial Patmos acaba de ofrecer al público la tercera edición de este precioso libro que ocupa el número uno de la colección total. Se trata, como es sabido, de una especie de autobiografía del antiguo orador de la Sinagoga y Gran Rabino de Roma Israel Zolli, quien, al recibir el bautismo, tomó el nombre de Eugenio en homenaje a S. S. Pío XII.

Con la elocuencia que caracterizaba ya al gran orador israelita y con la unción entrañable del neoconvertido enamorado de Cristo, el autor va exponiendo las lentas etapas de su conversión en unas páginas maravillosas, que no pueden leerse sin profunda emoción y aprovechamiento espiritual. A todo lo largo de esta obra se transparenta el espíritu de un hombre sincero que nunca luchó contra la luz hasta verse envuelto totalmente en sus claridades. Gran libro éste, que se lee con el interés de una novela apasionante y se guarda en la biblioteca como una verdadera joya.

FR. A. ROYO MARIN, O. P.

SAN JUAN BAUTISTA VIANNEY, Cura de Ars: *Sermones escogidos*. Colección Nebli. Ediciones Rialp. Madrid, 1957. 694 págs.

Se trata de una selección de sermones del Santo Cura de Ars, que incluye lo más característico de su predicación inconfundible. El tema sobre el que vuelve con más insistencia es el amor de Dios y la necesidad de que el pecador se convierta definitivamente. El lenguaje, transparente y sencillo, se caldea a veces con apóstrofes duros, pero siempre llenos de entrañable caridad y amor al pecador para mostrarle los caminos de su salvación. Es la oratoria de un santo párroco, que prescinde por completo de toda ornamentación humana para buscar únicamente la eficacia apostólica de la palabra de Dios sobre los pobres pecadores.

M.

EMILE BLANCHET: *Ausencia y presencia de Dios.* Colección Patmos. Madrid, 1957. 236 págs.

Monseñor Blanchet, Rector del Instituto Católico de París, sucedió al P. Riquet en el púlpito de Nuestra Señora de París en la Cuaresma de 1956. Las seis conferencias que predicó en ese su primer año de actuación son las que aparecen ahora en castellano bajo el mismo título que les dió su autor en el texto original francés.

He aquí el título de las conferencias: Dios entre los hombres. Dios vivo y mundo impersonal. Poder del hombre y soberanía de Dios. Fe en el hombre y fe en Dios. Dios en la historia de los hombres. Dios y la vida del alma.

El tema central de esta serie de conferencias es revalorizar el concepto de la presencia de Dios, para poner un poco de orden en el desbarajuste del mundo actual. Todo lo que se intente para remediar los males del mundo contemporáneo será inútil y baldío si no se vuelve, ante todo, a colocar a Dios en el primer plano que le corresponde en absoluto.

El lenguaje es digno y elevado, como corresponde a la alta cátedra desde donde habla el orador.

S.

FRANZ M. MOSCHNER: *Las parábolas del Reino de los Cielos.* Editorial Patmos. Madrid, 1957. 400 págs.

El autor, ya conocido en la Colección Patmos por su preciosa obra *La oración cristiana,* presenta en este nuevo libro un jugoso comentario a las parábolas del Evangelio, que puede servir para lectura espiritual, meditación o plática.

Como advierte el autor, el sentido profundo de las palabras inspiradas por Dios es inagotable. Los Santos Padres y los místicos experimentales descubrieron maravillas en las parábolas del Evangelio; pero siempre se puede intentar descubrir nuevas luces, sin que pueda llegarse jamás a descubrirlas todas.

El lenguaje es transparente y la exposición muy cuidada, con marcada orientación al aprovechamiento espiritual del lector.

A.

FEDERICO SOPEÑA: *La confesión.* Colección Patmos. Madrid, 1957. 140 pgs.

Se trata de una breve y sustanciosa exposición del sacramento de la Penitencia, del que se destacan sus valores sobrenaturales y humanos. A juicio del autor, el más alto valor «humano» de la confesión consiste en el perdón «visible», o sea, en la conciencia que adquiere el penitente de haber sido perdonado por Dios después de una buena confesión. Es, precisamente, lo que le falta al protestantismo. Por eso se habla tanto de esa «nostalgia sacramental entre los protestantes», que a tantos de ellos ha llevado de la mano hasta la Iglesia católica.

F.

LIBROS RECIBIDOS

Almqvist and Wiksell. La Brogatan, 26. Stockholm

HAMPUS LYTTKENS, *The analogy between God and the world. An investigation of ist background and interpretation of ist use by Thomas of Aquino.* Págs. 494. Precio: Sw. Crs. 18.

Ed. **Broteria.** Lisboa.

M. MARTINS, S. I., Peregrinaçoes e livros de Milagres na nossa Idade *Media.* Ed. 2.ª Págs. 212.

Cerf. 29, Bd. de Latour-Maubourg. París.

L'apostolat. Págs. 240. Col. «Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui».

Consejo S. de I. Científicas. Vitrubio, 16. Madrid.

ABRAHAM BAR HIYYA HA-BARGELONI, *La forma de la tierra.* Traducción del hebreo, con prólogo y notas de J. M.ª MILLAS VALLICROSA. Págs. 128.

G. BERNACER, *La doctrina funcional del dinero.* Ed. 2.ª. Págs. 368.

E. BORRAJO, *Sindicalismo obrero en Francia.* Págs. 256.

J. ESCOLAR, *El cartesianismo encefálico humano.* Págs. 100.

ANTONIO GARCIA, O. F. M., *Laurentius Hispanus. Datos biográficos y estudio crítico de sus obras.* Págs. XIV-154.

J. C. GARCIA-BORRON, *Séneca y los estoicos. Una contribución al estudio del senequismo.* Págs. 284.

L. PEREÑA, *Misión de España en América* (1540-1560). Págs. 320.

J. PERDOMO, *La teoría del conocimiento en Pascal.* Págs. 660.

M. DE LA PINTA LLORENTE, O. S. A., *Estudios y polémicas sobre Fray Luis de León,* Págs. 260.

C. RODRIGUEZ ARANGO, *El fuero civil y criminal de los clérigos en el derecho canónico.* Págs. XIV-168.

Estudios de historia social de España. T. III. Págs. 824.

Estudios sociológicos internacionales. T. I. Págs. IV-704.

XIV Semana Española de Teología (19-24 Sept. de 1955). *Problemas de actualidad en teología sacramentaria. Otros estudios.* Págs. 474.

Desclée de Brouwer. Colón de Larreátegui, 43. Bilbao.

GREGORIO DE JESUS CRUCIFICADO, O. C. D., *Brasa entre cenizas. Bio-*

grafía del R. P. Francisco Palau y Quer, O. C. D. Págs. 270.

Y. DE MONTCHEUIL, S. I., *Problemas de vida espiritual*. Págs. 192.

JUSTO DE VILLARES, O. F. M. Cap., *La esperanza cristiana a la luz de las enseñanzas bíblicas*. Págs. 214.

J. LECLERCQ, *Diálogo del hombre y de Dios*. Versión de ISABEL MOLINA. Págs. 228.

PIO PARSCH, *La renovación de la parroquia por medio de la liturgia*. Versión de J. M.ª DE SASIA, O. S. B. Págs. 400.

A. RYCKMANS, *El secretariado parroquial*. Versión de A. E. DE MAÑARICUA, Pbro. Págs. 158.

Desclée de Brouwer. 22, Quai aux Bois. Bruges.

J. ORCIBAL, *Port-Royal. Entre le miracle et l'obéissance. Flavie Passart et Angélique de St. Jean Arnauld d'andilly*. Págs. 200.

Divus Thomas. Collegio Alberoni. Piacenza.

G. F. ROSSI, C. M., *Le origini del neotomismo nell'ambiente di studio del Collegio Alberoni*. Págs. 50.

EDHASA. Infanta Carlota, 129. Barcelona.

TH. MERTON, *Los hombres no son islas*. Versión de J. MENESES. Páginas 254. Ptas. 55.

FULTON J. SHEEN, *Filosofía de la religión*. Versión de G. WHITELOW y L. FABRICANT. Págs. XII-460. Ptas. 75.

Fleurus. 31. Rue de Fleurus. París.

PIE XII, *L'éducation, la science et la culture*. Págs. 224. 680 fr.

Flors. Vía Layetana, 53. Barcelona.

Los géneros literarios de la Sagrada Escritura. Ponencias del Congreso conmemorativo del VII Centenario de la Universidad de Salamanca. Páginas VIII-308.

Herder. José Antonio, 591. Barcelona.

ORCHARD, SUTCLIFE, etc., *Verbum Dei. Comentario a la Sagrada Escritura*. T. III: *Evangelios*. Págs. XVI-786. Ptas. 300, en tela con estampaciones en oro.

F. TROCHU, *Bernadeta Soubirous. La vidente de Lourdes*. Versión de MAJIN VALLS. Págs. 530. Ptas. 150.

J. SABATER MARCH, *Las comunidades religiosas en el derecho español concordado*. Págs. 518.

Lethielleux. 10, Rue Cassette. París.

J. DE TONQUEDEC, S. I., *La philosophie de la nature*. Première partie: *La nature en général. Prolégomenes*. Págs. 120. Fr. 600.

Libreria Editrice Fiorentina. Via Ricasoli, 105. Firenze.

A. PIOLANTI, *I Sacramenti*. Págs. 712. L. 2.500.

Marquette Univ. Press. 1131, West Wisconsin Av. Milwaukee 3, Wisc (USA).

J. Owens, C. SS. R., *St. Thomas and the future of Metaphysics*. Páginas 97. 2 dollars.

Fr. Albarracin, S. I., «*Haurietis Aquas*». *Encíclica de Pío XII sobre el Sagrado Corazón y comentario*. Págs. 304. Ptas. 12.

Nauwelaerts. 2, Place Cardinal Mercier. Louvain.

P. Anciaux, *Le sacrement de la pénitence*. Págs. 168. Fr. b. 80.

A. Mansion, *Introduction à la physique artitotelicienne*. Ed. 2.ª. Páginas XVI-357.

S. Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote*. Págs. 311.

Perpetuo Socorro (El). Manuel Silvela, 14. Madrid.

P. G. Amurrio, C. SS. R., *Sangre... gota a gota*. (Cincuenta Horas Santas). Págs. 464, Ptas. 40.

J. Campos, C. SS. R., *Luz de Cristo en Oriente. El Padre Sagredo, misionero redentorista*. Págs. 352. Ptas. 36.

PPC. Vallehermoso, 38. Madrid.

A. Arias, *La radiodifusión al servicio de Dios*. Págs. 325. Euramérica. Ptas. 40.

A. Avelino Esteban, El estado mayor del párroco. Págs. 214. Euramérica. Ptas. 35.

M. Brugarola, S. I., *Relaciones humanas y reforma de la empresa* Páginas 236. Euramérica. Ptas. 40.

J. M. Campos y E. Cerezo, *Ante un sindicalismo nuevo*. Págs. 210. Euramérica. Ptas. 35.

Jose M.ª Diaz, *Teoría y técnica de la encuesta religiosa*. Págs. 240.

A. Fanfani. *Coloquios sobre los pobres*. Versión de F. Fernandez. Páginas 176. Euramérica. Ptas. 35.

J. Garcia Jimenez, *Luz en las antenas*. I: *La empresa radiofónica*. Páginas 306. Ptas. 40. II: *Deontología del hombre y del programa*. Págs. 238. *Euramérica*. Ptas. 40.

Julio de Amaya, O. F. M. Cap., *El mundo a vista de Dios*. Págs. 300 Euramérica. Ptas. 40.

J. Lopez Medel, *El problema de las oposiciones en España*. Págs. 202. Euramérica. Ptas. 35.

J. A. Mateo, S. I., *Almas en los tajos*. Págs. 189. Euramérica. Ptas. 35.

A. Perpiña, *¿Hacia una sociedad sin clases?* Págs. 190. Euramérica. Ptas. 35.

C. Sanchez Aliseda, *Cuaresma y Semana Santa*. Orientaciones de pastoral litúrgica. Págs. 294. Euramérica. Ptas. 50.

Cursillos de Cristiandad. Realidades y experiencias. Págs. 198. Euramérica. Ptas. 35.

Schoningh. Schliessfach, 47. Paderborn.

J. BRINKTRINE, *Die Lehre von Gott.* T. I: *Von der Erkennbarkeit, vom Wesen und von den Vollkommenheiten Gottes.* Págs. 298. DM 12 y 14'80. T. II: *Von der göttliche Trinitat.* Págs. 238. DM 9'30 y 11'80.

Semanas Sociales de España. Conde de Barajas, 1. Madrid.

El sentido social. Lecciones y conferencias de la XVI Semana Social de España. Págs. 406. Ptas. 90.

Seminario de Burgos.

JUAN DE TORQUEMADA, O. P., *Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas* (defensa de los judíos conversos). Edición, introdución histórica y notas por N. LOPEZ MARTINEZ y V. PROAÑO. Págs. 152. Ptas. 70.

Seminario de Vitoria.

J. M.ª SETIEN, *Institutos seculares para el clero diocesano.* Págs. X-144.

Sociedad de Educación «Atenas». Mayor, 81. Madrid.

A. GALTER, *Libro rojo de la Iglesia perseguida.* Versión de M. JIMENEZ. Págs. 576. Ptas. 125.

N. MARIN NEGUERUELA, *Semana Santa y de Gloria.* Págs. 450. Ptas. 60. Contiene: a) una Introducción explicativa de la liturgia de las misas, de la Acción litúrgica del Viernes Santo y de la Vigilia pascual; b) los textos litúrgicos en latín y castellano; c) algunas devociones extralitúrgicas.

Subirana. Puertaferrisa, 14. Barcelona.

JOSE ANGRISANI, *Homiliario dogmático. Los dogmas a la luz del Evangelio.* Versión de C. MONTSERRAT, Pbro. Págs. 208. Ptas. 35. *In matutinis meditabor in Te. Meditaciones para sacerdotes sobre las lecciones escriturísticas diarias del breviario.* T. II: *Pars verna.* Págs. 500 Ptas. 60.

Università Gregoriana. Piazza della Pilotta, 4. Roma.

J. H. WRIGHT, S. I., *The order of the universe in the theology of St. Thomas Aquinas.* Págs. VIII-224. 3'50 dollars.

Universitatsverlag. Perollestrasse, 39. Freiburg (Suiza).

VERONICA KIRCHER, *Die Freiheit des körpergebundenen Willens.* Páginas 198. DM 14'50.

Vita e Pensiero. Piazza S. Ambrogio, 9. Milano.

A. TERSTENJAK, *Tra gli uomini. Cinque aspetti della psicologia delle interazioni umane.* Págs. XVI-294. L. 1.100.

CH. MOELLER, *Letteratura moderna e cristianesimo.* T. I: *Il silenzio di Dio.* Traduzione di LIANA BORTOLON. Págs. 400. L. 2.000.

ROBERTO ZAVALLONI, O. F. M., *La psicologia clinica nello studio del ragazzo.* Págs. X-476. L. 1.500.

Encicliche, allocuzioni e messaggi sociali di Leone XIII, Pio XI e Pio XII. Terza ed. rinnovata, con introduzione di FR. VITO. Págs. XII-314. L. 1.200.

Obras enviadas por sus propios Autores:

DUNOYER, E., *L' «Enchiridion confessariorum»* del Navarro. Págs. 158. Ed. Gurrea. Pamplona, 1957.

HERNANDEZ, J. Pbro. *El libro de las misiones*. Págs. 650. Ptas. 60.

MASSI, P., *Magistero infallibile del Papa nella teologia di Giovanni da Torquemada*. Págs. 176-IV. Marietti, Torino, 1957.

PIEMONTESE, F., *Lezioni di filosofia dell'arte*. Págs. 147. Pontificio Ateneo Salesiano, Torino, 1957.

PRIETO, B., Pbro. *Apostolado obrero del sacerdote según las direcciones pontificias*. Págs. 140. Ed. «Mi Parroquia», Astorga.

THERY, G., O. P., *Catherine de Francheville, fondatrice a Vannes de la première maison de retraites de femmes*. Dos vols. de 352 y 372 págs. 5.000 fr.

IMPRIMATUR:
† *FR. FRANCISCUS, O. P.*
Episcopus Salmantinus
4 - VII - 1957

NIHIL OBSTAT:
Fr. Albertus Colunga, O. P. Censor

IMPRENTA MERINO.—PALENCIA 20955

BIBLIOTECA DE TEOLOGOS ESPAÑOLES

APARTADO 17 — SALAMANCA

SERIE A

FRANCISCO DE VITORIA: **Comentarios inéditos a la Secunda Secundae.** Edición preparada por el P. V. BELTRAN DE HEREDIA, O. P.

Tomo I.—*De Fide et Spe* (qq. 1-22).
II.—*De Caritate et Prudentia* (qq. 23-56).
III.—*De Justitia* (qq. 57-66).
IV.—*De Justitia* (qq. 67-88).
V.—*De Justitia et Fortitudine* (qq. 89-104).
VI.—*De Temperantia, de Prophetia, de Vita activa et contemplativa, de Statibus hominum* (qq. 141-180). Appendix *De Lege* (I-II. qq. 90-108).

Precio: los tres primeros tomos a 150 pts. cada uno. Los tres últimos a 125 pts. cada uno. Encuadernados en tela, diez pesetas más cada uno.

DOMINGO BAÑEZ: **Comentarios inéditos a la Prima Secundae.** Edición preparada por el P. V. BELTRAN DE HEREDIA, O. P.

Tomo I.—*De fine ultimo et de actibus humanis* (qq. 1-18).
II.—*De vitiis et peccatis* (qq. 71-89).
III. *De Gratia Dei et de vera et legitima concordia liberi arbitrii creati cum auxiliis gratiae Dei efficaciter moventis humanam voluntatem* (qq. 109-114).

Precio de cada tomo: 80 pesetas.

DOMINGO BAÑEZ: **Comentarios inéditos a la Tercera Parte.** Edición preparada por el P. V. BELTRAN DE HEREDIA, O. P.

Tomo I.—*De Verbo incarnato* (qq. 1-42). Un vol. de 916 páginas. Precio: 150 pts.
Tomo II.—*De Sacramentis.*
I Parte: *De sacramentis in genere, de Baptismo et de Eucharistia.* Precio: 125 pesetas.
II Parte: *De Poenitentia.* Precio: 125 pesetas.

SERIE B

P. VENANC O D. CARRO, O. P.: **El Maestro Fr. Pedro de Soto, O. P. y las Controversias político-teológicas en el siglo XVI.**

Tomo I.—*Actuación político-religiosa de Soto.*
II.—*El Maestro Soto, las Controversias teológicas y el Concilio de Trento.*

Precio de cada tomo: 150 pesetas.

Domingo de Soto y su doctrina jurídica. Obra premiada por la Academia de Ciencias Morales y Políticas. Segunda edición. Precio 75 pesetas.

La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América. Segunda edición. Precio: 135 pesetas.

P. V. BELTRAN DE HEREDIA, O. P.: **Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI.** Precio: 30 pesetas.

SERIE C

P. SANTIAGO RAMIREZ, O. P.: **De hominis beatitudine.**

Tomo I.—*Prolegomena. De hominis beatitudine in communi.*
II.—*De essentia metaphysica beatitudinis objectivae.*
III.—*De essentia metaphysica beatitudinis formalis.*

Precios: tomo I y II agotados; tomo III, 100 pesetas.

En la serie A se incluyen los textos; en la B, los tratados históricos-doctrinales; en la C, los tratados doctrinales.

Otras publicaciones de venta en la Administración de la Biblioteca

P. BELTRAN DE HEREDIA: **Francisco de Vitoria.** Precio: 30 pesetas.

FRANCISCO DE VITORIA: **Relecciones teológicas,** texto bilingüe con facsímiles de las dos primeras ediciones íntegras y de varios manuscritos. Tres volúmenes; en tela: 375 pts., en rústica: 300 pts.

V. CARRO: **Los dominicos y el Concilio de Trento.** Precio: 30 pesetas.

V. CARRO: **Santo Domingo de Guzmán, fundador de la Primera Orden Universitaria, apostólica y misionera.** Precio: 15 pesetas.

V. CARRO: **Derechos y deberes del hombre.** Precio: 50 pesetas.

FRANCISCO DE VITORIA: **Comentario al tratado de la Ley.—Fragmentos de Relecciones. — Dictámenes sobre cambios.** Precio: 35 pts.

S. RAMIREZ: **De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis.** Precio: 35 pts.

S. RAMIREZ: **De certitudine spei christianae.** 15 pts.

S. RAMIREZ: **De spei christianae fideique divinae mutua dependentia.** 15 pts.

S. RAMIREZ: **Examen crítico del concepto de Derecho de Gentes desde Aristóteles hasta Francisco Suárez.** (En prensa).